STORICI ANTICHI e MODERNI
COLLEZIONE DIRETTA DA G. MARANINI

GUGLIELMO DILTHEY

L'ANALISI DELL'UOMO
E LA
INTUIZIONE DELLA NATURA

DAL RINASCIMENTO AL SECOLO XVIII

TRADUZIONE DI G. SANNA

 VOLUME I.

« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
VENEZIA

PREFAZIONE.

L'opera che qui presentiamo in veste italiana è il frutto delle assidue e geniali ricerche di uno dei più profondi pensatori della Germania moderna. L'autore, Guglielmo Dilthey, nacque nel 1833, studiò teologia, filosofia e storia nelle università di Heidelberg e di Berlino sotto la guida di maestri quali il Nitzsch, il Twesten, il Trendelenburg, il Ranke, a trentatrè anni divenne professore ordinario di filosofia nell'università di Basilea, donde passò successivamente a quelle di Kiel e di Breslavia, e dal 1882 a quella di Berlino; e quest'ultima cattedra teneva appunto con grande onore e plauso, quando nel 1911 chiuse la sua lunga e operosa vita a Seis nel Tirolo.

La sua concezione storico-filosofica appare chiara da queste sue affermazioni: — « Essa, in contrapposizione a Hegel, deriva l'evoluzione della filosofia non dai rapporti reciproci tra concetti nel pensiero astratto, ma dalle modificazioni che si verificano in tutto l'uomo vivo e reale; e quindi cerca di riconoscere il nesso causale, secondo il quale i sistemi filosofici sorsero dal complesso della civiltà e alla loro volta reagirono su quello. Ogni nuovo atteggiarsi della coscienza di fronte alla realtà, determinatosi nel pensiero filosofico, si ripercuote anche sul riconoscimento scientifico della realtà medesima, sul valore che ad essa attribuisce il sentimento, e sulle azioni volitive, riflettenti così la condotta individuale della vita come la direzione della società. La storia della filosofia mette in evidenza il vario atteggiarsi della coscienza di fronte alla realtà, i rapporti reciproci tra

questi vari atteggiamenti, e l'evoluzione che ne nasce; e quindi dà la possibilità di riconoscere il posto che storicamente spetta ad ogni singola manifestazione letteraria, teologica, scientifica. Il fondamento esatto in ogni caso non può esser dato se non dal metodo filologico (letterario) ».

*
* *

*Il Dilthey fu scrittore molto fecondo, e oltre a numerose e profonde opere sistematiche di filosofia e di letteratura, arricchì con una quantità di articoli le più importanti riviste scientifiche tedesche, e specialmente l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*; e molti altri articoli e materiali non ancora completamente elaborati lasciò morendo tra i suoi manoscritti. Per dare un' idea della feconda operosità che animò questa vita intelligente e appassionata del vero, diamo un breve elenco delle sue opere più importanti:*

a) di filosofia e di storia [1]:

1. De principiis ethicis Schleiermacheri;
2. Leben Schleiermachers;
3. Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (Lipsia, Duncker e Humblot, 1883).
4. Beiträge zur Lösung der Frage um Ursprung des Glaubens an die Realität der Aussenwelt.
5. Biographisch-literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie.
6. Beiträge zum Studium der Individualität.
7. Entstehung der Hermeneutik.
8. Erster Abschnitt der Grundlegung der Philosophie: die Analyse des geschichtlichen Bewusstseins.
9. Geschichte des deutschen Geistes.

---

(1) Questi e tutti gli altri scritti minori del Dilthey si trovano oggi raccolti nelle *Gesammelte Schriften* edite da G. Misch, Lipsia, Teubner, 1921 sgg., 4 voll.

b) opere di letteratura e di estetica:

1. Das Erlebnis und die Dichtung.
2. Das Schaffen des Dichters.
3. Iugendgedichte Hegels.

*
* *

Gli articoli raccolti nel presente volume comparvero per la prima volta nel già ricordato Archiv *tra il 1891 e il 1900, tranne l'ultimo, riguardante la funzione dell'antropologia nella cultura dei secoli XVI° e XVII°, che fu pubblicato nei* Sitzungsberichte *dell'Accademia delle scienze di Berlino nel 1904* (1). *Essi sono stati poi raccolti dal Misch in un solo libro, costituente il secondo volume delle accennate* Gesammelte Schriften. *Ci è sembrata opportuna questa riunione, e così pure l'ordine logico in cui il Misch ha disposto la serie degli articoli, che in parte si allontana dall'ordine cronologico della loro pubblicazione* (2). *Non abbiamo creduto invece di dover accogliere nel testo tutte le aggiunte e modificazioni introdotte dal Misch sull'autorità dei manoscritti lasciati dal defunto autore, giacchè queste variazioni non possono considerarsi come stadio finale del pensiero dell'autore medesimo. La nostra traduzione è perciò condotta sull'edizione originale, eccezion fatta per la seconda parte della vita del Bruno, che abbiamo creduto di accettare anche noi nel testo.*

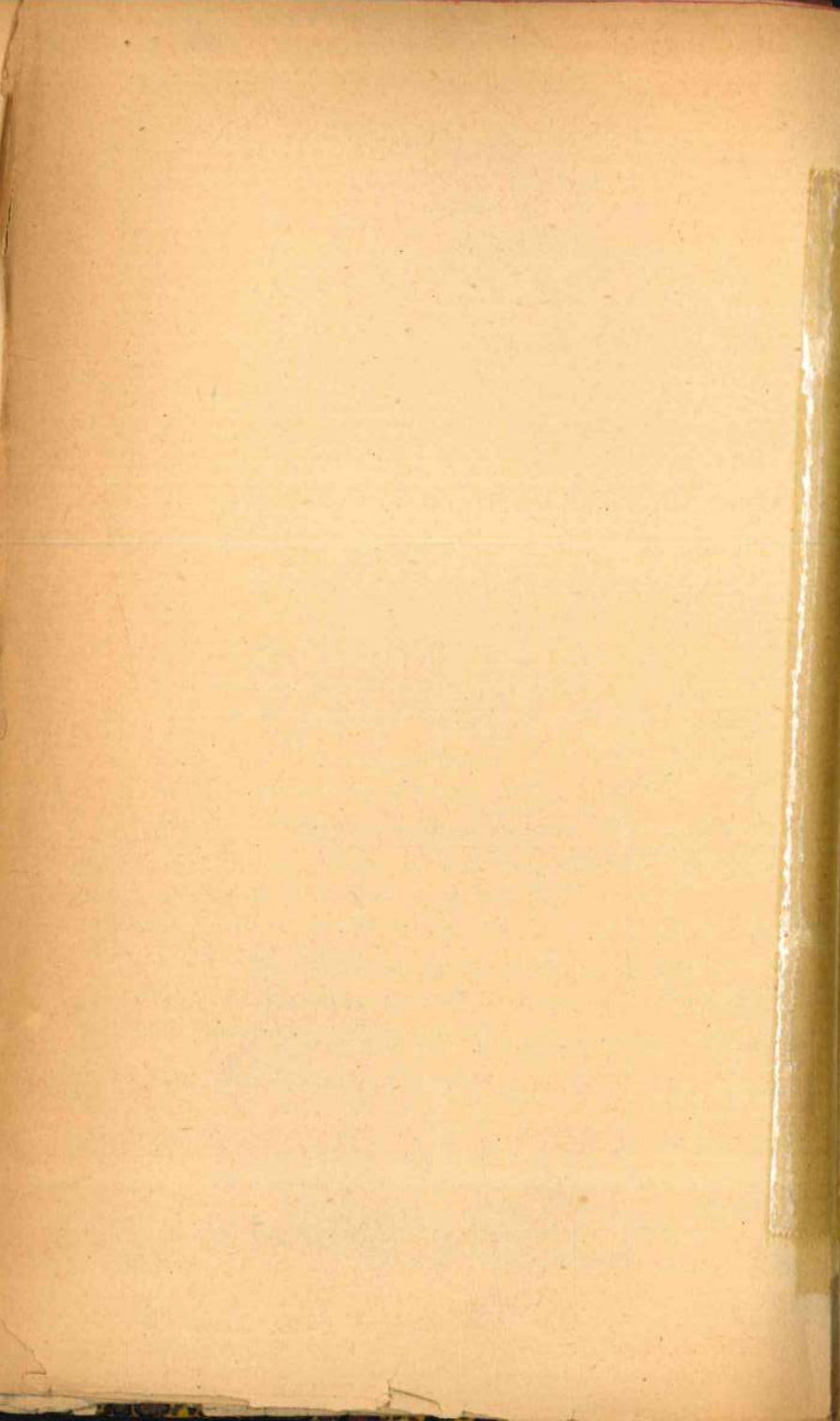
Possa questo libro, in cui così larga parte è fatta ai pensatori e riformatori italiani, contribuire a render più solida e profonda la coscienza filosofica della nuova Italia.

G. SANNA.

Napoli, 18 novembre 1926.

---

(1) Indicazioni più precise saranno date in seguito con riferimento a ciascun articolo.

(2) L'articolo quinto, sul panteismo storico-evolutivo, comparve nel 1900; il sesto, sugli studi spinoziani di Goethe, nel 1894.

CONCETTO E ANALISI DELL'UOMO
NEI SECOLI DECIMOQUARTO E DECIMOQUINTO

PARTE PRIMA [1].

Metafisica e religione

La metafisica, grazie alla sua unione con la teologia, dominò senza contrasti lo spirito europeo fino al secolo decimoquarto. Questa metafisica teologica fu l'anima della dominazione ecclesiastica, e, come si è detto, conservò tutta la sua vigoria fino al secolo decimoquarto; soltanto dopo questo secolo cominciò a perder di contenuto, di forza, di vivacità. Tre motivi si fondevano in essa in un complesso sinfonico, che con variazioni polifone continua a risuonare per tutto il Medio Evo.

Negli stadi primordiali di tutti i popoli il movente principale che spinge l'uomo alla metafisica è quello religioso: e questo movente rimase decisivo in tutta la civiltà dei popoli orientali fino alla loro maturità e decadenza. Infatti in Oriente ogni impulso di pensiero e d'investigazione s'accentrò nelle mani o sotto la direzione di ordini sacerdotali, comprendendo in questi anche individui isolati, che esercitavano azione religiosa o godevano particolare fama di santità, come gli eremiti brahmanici, i monaci buddhisti, i profeti ebrei. Il medesimo movente religioso, quando col cristianesimo ebbe raggiunto la sua forma più elevata, divenne condizione necessaria di tutta la posteriore metafisica europea. Esso ha le sue radici in quel sentimento,

---

(1) Dall'*Archiv für Geschichte der Philosophie* di Berlino, vol. IV (1891), p. 604-651.

che stabilisce un rapporto tra l'anima umana e la divinità vivente, sia essa concepita come un solo Dio o come più Dei. Da tale sentimento deriva la fede nella Provvidenza, la convinzione che l'uomo può confidare in Dio, il dolore d'esserne lontani, la letizia d'essersi riconciliati con lui, la speranza consolatrice, che Dio salverà l'anima. Questa speranza costituisce il massimo interesse della religione in tutti i suoi stadi, fino al cristianesimo; sia che, secondo la credenza egiziana, la recitazione di formule spiani alle anime la via verso « l'ottimo Occidente », verso i « campi del riposo », o che, secondo il *Libro dei morti*, gl'inni che si collocano nella tomba accanto al defunto gli aprano il passaggio attraverso ogni specie di demoni, le cui strane figure ricordano molto da vicino il diavolo dei giudizi finali dei secoli decimoquarto e decimoquinto; sia che, secondo la religione indiana, le rigorose purificazioni, i riti e le mortificazioni ascetiche del proprio corpo abbrevino la trasmigrazione e rendano possibile il ritorno in Brahma; sia che, secondo l'Avesta, « quando corpo e anima si son separati », la terza notte dopo la morte, le anime giungano al luogo del giudizio, dove lottano per esse gli Dei e i Daeva, concezione questa, che presenta anch'essa rassomiglianza sostanziale con certe figurazioni cristiane del secolo decimoquinto. L'anima umana, che ignora donde venga e dove vada, che non può dominare le forze della natura e regolare il futuro, che si sente agitare più dal timore e dalla speranza che non dai mali presenti, appena raggiunto uno stadio un poco più elevato, assume dappertutto gli stessi atteggiamenti d'indole religiosa: fede nella Provvidenza, preghiera, rito, coscienza di un'origine elevata, brama di quiete mercè la fiduciosa devozione a Dio, sicura speranza nell'avvenire, nonostante l'apparenza sensibile del corrompimento, grazie alla fiducia in una forza superiore. Questa fiducia ingenua dà anche all'anima più oppressa il senso della sicurezza, e al cuore più semplice la certezza che gli è aperto il cuore di Dio; e trova la sua espressione più perfetta nel simbolo del

Padre e del Figlio, giacchè in questo rapporto inesauribilmente ricco si trovano racchiuse tutte le profondità del sentimento umano.

Senonchè i processi della vita dell'anima si collegano tutti l'uno con l'altro. Allorchè si manifesta la coscienza morale, il senso della responsabilità, della colpa, con questi progressi s'accompagna un vivace atteggiarsi del sentimento, che si riflette specialmente nella fiducia in Dio, nella consolante aspettazione della sorte postmortale. Per tale motivo presso quei popoli, i quali sono sotto la direzione di ordini sacerdotali o di individui ritenuti come santi, che mettono anche le norme giuridiche in relazione con la divinità, appaiono nuovi concetti religiosi intorno ad una legge divina, alla divinità giudicante, a pene, anch'esse regolate giuridicamente, cui si va incontro con la trasgressione della legge morale, ai mezzi di liberarsi da esse pene. Tali concetti nascevano dal rapporto reale che negli Stati dominati da ordini sacerdotali esiste tra religione, morale e diritto. Dagli usi e consuetudini giuridiche i Brahmani trassero, oltre ad altre leggi religiose, anche un codice, che regolava secondo uno schema ideale tutti gli atti della vita sia civile che religiosa; esso portava il nome del primo uomo, di Manus, e in sostanza veniva attribuito a rivelazione divina. L'*Avesta* regolava la dottrina, il rituale e tutta la vita mediante una specie di codificazione sacerdotale. Nel *Libro dei morti* degli Egiziani l'anima così parla a se stessa: — « O cuore, cuore di mia madre, cuore della mia esistenza terrena, non far testimonianza contro di me davanti al gran Dio »; e rivolgendosi poi ai giudici dei morti soggiunge: — « Io non ho mai adoperato inganno con gli uomini, non ho oppresso le vedove, non ho mentito davanti al tribunale ». In tal guisa il defunto tocca successivamente le leggi, umanamente e profondamente concepite, del diritto, della morale, e del rituale, che pertanto costituiscono un tutto prescritto da Dio. Così pure, dalla religione di Iahwe sorse, col Deuteronomio, una legislazione, attribuita appunto a Iahwe, che abbraccia diritto, morale, riti. Questi ordina-

menti informano ad un simbolismo giuridico i concetti e la vita di religione: sorgono cioè i simboli concettuali religiosi, che proiettano determinati rapporti giuridico-politici nell'universo mondiale, come quelli già accennati della legge di Dio, dell'ufficio di Dio come giudice, del rapporto tra la comunità religiosa e Dio sulla base della legge, della trasgressione della legge, della colpabilità, dell'espiazione e della grazia, ed altri ancor più di questi sottili ed improntati ad esteriorità giuridica. Infine, la comodità pratica e l'immensa forza dimostrativa di questo simbolismo lo fa scivolare in un vero formalismo giuridico.

Intrecciandosi pertanto il sentimento religioso con la coscienza morale, doveva sorgere necessariamente il concetto di Dio come base della conoscenza, della legge e di un ordine che giunge al di là della vita. Ma quello stesso sentimento era collegato, sebbene per vincoli non molto forti, coi progressi intellettuali e con la causa di essi, la brama di sapere. L'abito religioso dell'uomo, allo stesso modo che deriva la morale da una legge di Dio, attribuisce la conoscenza alla rivelazione divina. Anche qui s'ha una connessione evidente: infatti l'uomo ha ferma fiducia in Dio soltanto perchè questi si manifesta. Questo lato dei rapporti religiosi è espresso con profondo senso figurativo dal simbolo del raggio di luce che squarcia l'oscurità diffusa per ogni dove; e così accanto al simbolismo concettuale giuridico ne sorge anche uno metafisico, che corre sui fili del pensiero filosofico. Anche il nuovo simbolismo sgorga dalle profondità del sentimento religioso, nel quale la viva pietà s'unisce indissolubilmente con la tendenza a fissare secondo le norme del pensiero le concezioni che da lei germinano; e neppure questi simboli concettuali metafisici si possono sopprimere nella vita religiosa, allo stesso modo che non può sopprimersi l'interferenza di forze psichiche, che si verifica nella natura umana. Nell'esperienza religiosa il simbolismo concettuale metafisico si manifesta anzitutto nel modo con cui viene espressa la dipendenza del mondo e dell'anima da Dio coi dogmi

sull'origine e conservazione del mondo: dogmi di tal fatta si hanno dovunque la religione diventa teologia. A questa categoria appartiene nella teologia greca, indiana ecc. il dogma dell'emanazione per gradi (generazione, irradiazione ecc.). Ad esso corrisponde, ma con maggiore profondità, il posteriore simbolo concettuale della creazione ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo, di cui però non s'hanno attestazioni prima del periodo in cui già la speculazione greca cominciava ad influire sulla mentalità giudaica e poi su quella cristiana, sia direttamente sia per l'opposizione che provocava. Il dogma della creazione, stando all'interpretazione esplicita dei più antichi scrittori cristiani, significa che l'origine del mondo è dovuta ad un processo non di natura, ma di volontà, dal quale è eliminato quel rapporto di necessità tra causa ed effetto, che domina i processi naturali. E come il simbolo concettuale della creazione ha completamente sottratto alla legge di causalità il processo volitivo di Dio, così quello della risurrezione le ha sottratto il processo volitivo religioso, che si verifica nell'individuo umano. Invece, al concetto dell'emanazione corrisponde quello della cessazione delle incarnazioni e del ritorno in Dio mediante l'ascesi e la contemplazione, che troviamo nelle teologie indiana e neoplatonica. Le teologie dei vari popoli si distinguono poi tra loro per innumerevoli modificazioni dei concetti sull'origine della divinità, e sull'ispirazione e mediazione dello spirito divino. In questo simbolismo concettuale metafisico si riversò tutta la profondità dell'esperienza religiosa; ma ad un tempo esso divenne l'arena di una pedantesca scolastica di concetti, che metteva a base di ciò che per sua natura non è reale sempre nuove irrealtà.

Vi sono oggi gl'inizi d'una storia comparata dell'arte, che tende principalmente a trovare nell'arte dello spazio direi quasi la grammatica del linguaggio delle forme. Orbene, qualche cosa di simile dovrebbe farsi anche per il linguaggio figurato della religione, mediante una scienza comparata delle religioni. Soltanto questa grammatica dei

simboli concettuali e figurati e dei loro rapporti ci metterebbe in grado d'intendere a fondo la storia religiosa, come pure quella, che non se ne può separare, tanto del più remoto linguaggio della figura d'arte quanto della metafisica. Qui ci limitiamo a rintracciare nella metafisica europea il collegarsi di questo motivo, radicato nel sentimento religioso, con altri motivi.

Metafisica e abito estetico-scientifico.

Il secondo movente della metafisica fu svolto dai Greci in quella forma, che doveva dar legge al pensiero europeo: e consiste nell'atteggiamento estetico-scientifico dell'uomo.

Qui debbo riassumere brevemente quanto dissi già altrove. Questo atteggiamento estetico-scientifico comprende i seguenti concetti fondamentali: il cosmo, l'ordine pensato, matematico ed armonico della realtà universale, una suprema intelligenza o ragione mondiale come fondamento dell'universo e come legame tra il reale e la conoscenza umana, la divinità come costruttrice del mondo, le formae substantiales e finalmente l'anima del mondo, le anime delle stelle, le anime delle piante. Tutti questi concetti agiscono assommandosi in un principio supremo, nel quale si proiettò metafisicamente l'abito estetico-scientifico dello spirito greco; questo principio poi, come formula della scienza metafisica della ragione, ebbe la stessa durata di quest'ultima. La ragione divina è il principio, da cui dipende ciò che vi è di razionale nelle cose, e con cui a un tempo è affine la ragione umana: pertanto questo principio permette di conoscere il cosmo nella sua conformazione logica, matematica, armonica, ognora rispondente alla scopo, e d'altra parte offre sicura garanzia che la ragione umana opera con forme rispondenti al fine. In questa formula universale la ragione ha proiettato la sicurezza di se stessa, che la guidò nel corso trionfale lungo il quale essa ha fondato la matematica, ha costretto i movimenti delle stelle entro la cerchia delle teorie astronomiche, ha poi scrutato le leggi oggettive per cui la società tende ad un fine. Questa formula, pensata o teisticamente o panteisticamente, si presenta adunque a

lato all'interpretazione del mondo derivante dal senso religioso. Vi è affinità: e tuttavia, quale differenza! Da un lato tutto è vita, dall'altro concatenamento logico, premessa e conseguenza. Il sistema, che in questa formula si accentra in quanto essa rappresenta il riflettersi e proiettarsi dell'abito estetico-scientifico, si sviluppò, tra i Greci sparsi sul Mediterraneo, in contrasto con altre tesi divergenti ed opposte: e divenne una delle grandi forze della storia universale con Socrate, Platone, la Stoa.

La sistematica di queste speculazioni metafisiche greche presenta delle linee fondamentali, o meglio uno schema di collegamento metafisico delle idee, che si può designare come sistema naturale della metafisica. Tale concezione naturale della metafisica prepara quell'analisi della realtà nei suoi fattori causali, che fu poi compiuta dalle scienze sperimentali; ma soltanto con Archimede e col Galilei compaiono, mercè detta analisi, le proposizioni fondamentali della meccanica, e ancor posteriore è lo stadio in cui dalle forze e leggi osservate sperimentalmente si deduce l'ordine del mondo astrale, e così la molteplice varietà delle forme organiche come la loro convenienza finale. Sicchè in questa metafisica tanto i corsi regolari degli astri, quanto l'ordinato crescere delle piante e degli animali, debbono necessariamente attribuirsi ad un'anima del mondo, ad anime degli astri, delle piante, degli animali. Era dunque inevitabile che tutta la metafisica europea sino al Galilei e al Descartes, in quanto non rimaneva cieca davanti all'insufficienza di una semplice costruzione fisica, ammettesse simili forze di natura analoga a quella dell'anima o dello spirito, come pure il collegarsi animistico di esse in un sistema.

Democrito e i suoi seguaci invece non vollero vedere altro che forze fisiche, sia nell'ordine dei movimenti astrali che nella convenienza finale delle forme naturali organiche, e perciò i loro sistemi non ebbero successo: essi però prepararono la via alla concezione meccanica della natura, svoltasi nel secolo decimosettimo. E ancora. Prima che si pervenisse a scomporre la complessità delle forme e dei processi

naturali nei suoi fattori, le effettive forze e leggi della natura, l'entità conoscibile del reale, potevano concepirsi soltanto col sistema delle forme naturali (formae substantiales), oppure con quello di una Forza ragionante (Nomos, Logos) che causa le modificazioni secondo determinate leggi. Il primo modo di vedere si ha allorchè si prendono le mosse dal rapporto, esistente nei concetti, tra pensiero ed ente: e Socrate, Platone, Aristotele e i Neoplatonici formularono questa teoria di un sistema di forme sostanziali, collegate in Dio, che nell'andare e venire dei fenomeni costituiscono l'entità reale dell' universo. L'altra concezione, più moderna, nasce dal considerare come incondizionatamente reali i fenomeni e le forze che li producono, e fu formulata da Eraclito nella genialità del suo pensiero osservatore; più tardi la svolsero gli Stoici. Per questi ultimi, concetto fondamentale è la natura, vale a dire un sistema di forze mosso secondo una legge di necessità dalla forza centrale divina, il Logos o Nomos, sicchè ogni mutazione nasce dal tutto a norma di tale legge. Pertanto la natura agisce logicamente in ogni suo processo, e quindi applicando operazioni logiche ai processi naturali si può intendere il nesso logico, la convenienza finale e regolarità del tutto mondiale. Anche gli Stoici ripongono esplicitamente il fondamento esplicativo della conoscenza nel principio della corrispondenza di essa col carattere logico della realtà. Così sorgono i concetti, come prodotto di operazioni logiche sul nesso pure logico dell' universo, e il legame ch'essi hanno nell' intelletto diventa criterio interpretativo delle percezioni.

Ma ecco sopraggiunger qualche cosa, che procaccia la più grande soddisfazione e il più grande ammaestramento a chi nella storia sa vedere fatti reali. Nella storia niente si può considerare come risultante di determinate condizioni, che formino un sistema naturale: tutto vi è individuale, cioè vivente, uomini e popoli. Lo spirito greco, grazie alla sua struttura particolare, dà a tutte le sue creazioni, sia di pensiero che di fantasia, una forma e un colorito speciale, che non può rendersi concettualmente. Infatti, l'abito scien-

tifico è anche estetico: e quest'aggiunta tinge o colorisce ogni proposizione di pensatore greco. Ecco i segni caratteristici di tale indirizzo: il pensiero diventa visione, ciò ch'è spirituale si consolida in sensazione, emerge il tipico e il plastico. Come il diritto in Roma, così in Grecia la metafisica presenta un nocciolo di valore universale in un guscio storicamente particolare. Proprio all'apogeo della speculazione greca, con Platone, questa particolarità storica opera in modo infinitamente paradossale; ma essa coopera sempre come tacita premessa.

Voglio ancora esaminare questa particolarità strutturale della speculazione greca nel suo momento fondamentale, costituito dalla scienza della ragione platonico-aristotelica.

Questa scienza parte sempre dalla supposizione, tacita o espressa, che nel fatto conoscitivo il progresso spirituale, che s'opera in noi, si rende padrone di ciò che esiste fuori di noi. Per lo spirito greco, conoscere è sempre in certo modo vedere; conoscenza e azione sono entrambe un contatto dell'intelligenza con qualche cosa ch'è fuori di essa: la conoscenza è l'immissione nella coscienza di ciò che è di fronte ad essa, l'azione è l'aspetto che la coscienza assume. E solo l'identico può conoscer l'identico. L'immagine dell'ente nella coscienza, che si ha nel fatto conoscitivo, presuppone l'affinità del pensante col complesso naturale: e la coscienza di tale presupposto rimonta fino alla religione naturistica dei Greci. Ne segue pertanto che a base di ogni nostro pensiero ed azione sta l'affinità della ragione umana con un tutto universale razionale; e il legame spirituale tra le due cose, che ne garentisce l'affinità, fu formulato da Platone con l'idea del Bene, da Aristotele col Nus. Sorge così il teorema fondamentale di tutta la metafisica europea quale scienza della ragione: e Aristotele lo circoscrive con ogni purezza nelle sue formule concettuali astratte. Il Nus, la ragione divina, è il principio, il fine, che almeno immediatamente determina ciò che vi è di razionale nelle cose; e quindi il cosmo, in quanto è razionale, può esser conosciuto dalla ragione umana, perchè questa è affine alla ragione divina.

Ma soltanto in ciò che resta uniforme, sottraendosi ad ogni cambiamento e alterazione, la ragione umana riconosce la realtà conforme alla legge del pensiero: e lo conosce mediante i concetti e i loro rapporti. E ciò che nell'essere corrisponde a tali concetti è universale, ma deve anche essere reale, data la premessa della riproduzione o corrispondenza tra pensiero ed entità. Quindi in corrispondenza coi concetti vi sono forme sostanziali, e vi è un sistema di forme corrispondente ai rapporti esistenti nel pensiero tra i concetti. Questa metafisica delle forme sostanziali esprime ciò che, nella fase genuinamente greca del pensiero, l'occhio ancora inerme della conoscenza vedeva come reale. Luce, pietra, pianta, animale, processo del calore o del pensiero, si manifestano in un punto determinato del tempo e dello spazio, e tosto scompaiono da esso e fanno luogo ad altro; ma in ciascuna di queste manifestazioni il concetto scorge una forma sostanziale, una entità attiva ad un fine, che nell'opificio del mondo è presente contemporaneamente in molti punti e riappare incessantemente; e l'assetto durevole dell'universo consiste appunto nelle relazioni che passano tra queste forme nella totalità di un cosmo conforme a pensiero o razionale.

Ma per quanto energicamente l'atteggiamento estetico-scientifico operi come motivo fondamentale della metafisica greca, non è men vero che esso si separò solo a poco a poco dallo sfondo delle idee religiose. I simboli concettuali, sorti dalla coscienza religiosa, riappaiono qua e là anche nell'apogeo della filosofia greca; e quando l'energia della speculazione nazionale greca cominciò a venir meno, essi riacquistarono largo campo. Basterà ricordare a questo proposito il governo del mondo in Anassimandro; la legge mondiale e le sue custodi, le Erinni, ministre della Dike, presso Eraclito; molte idee pitagoriche; il detto di Senofane, di sapore omerico, « un Dio, il più grande tra gli dei e gli uomini »; il largo uso dei concetti di provvidenza, governo del mondo, rivelazione, riferiti alla divinità, e la efficacia ch'essi ebbero su Socrate; il pindarico πάντων

βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (presso Platone); l'omerico κοίρανος, signore del cielo e della terra, presso Aristotele; la deposizione di questo sommo Signore e la sostituzione ad esso di Dinos nelle *Nuvole* di Aristofane. Più tardi Zenone e Cleante diedero nuova forza nella metafisica ai simboli concettuali religiosi: e in verità la formula scientifica della causa del mondo può facilmente mutarsi in quella religiosa del signore del mondo.

Metafisica e volontà di dominio.

Dei tre moventi che s'intrecciano nella metafisica europea, il terzo ebbe la sua espressione nei concetti vigenti presso i Romani intorno alla vita, e nella loro metafisica nazionale. Al pari del motivo religioso, quest'altro non potè per se stesso svilupparsi in una filosofia, ma ebbe grande efficacia come nuova posizione assunta dall'uomo di fronte al mondo. Qui il punto di partenza per la comprensione del mondo e per la formazione dei concetti metafisici è costituito dall'atteggiarsi della volontà nei rapporti di dominio, libertà, legge, diritto. Certi concetti, che in parte abbiamo già incontrati nella simbolica concettuale dell'abito religioso, diventano ora centrali e direttivi, come quelli dell'impero di una suprema volontà sovrana su tutto il mondo, della limitazione della libertà responsabile della persona di fronte a questo imperio, della delimitazione della sfera di dominio di una volontà individuale rispetto a quella di un'altra nell'ordine giuridico della società, della legge come regola di tale delimitazione, della riduzione dell'oggetto a cosa sottoposta alla volontà, della teleologia esterna.

Chi osserva il busto romano, che si ritiene rappresenti Scipione Africano, resta colpito dalla pesantezza massiccia di questa volontà nata per il regno, la quale sembra schiacciare tutti i visi greci che stanno intorno. La stessa greve dignità dominatrice la si sente nella volta e nelle membrature del Pantheon, nella Porta Nigra di Treveri, nella lingua delle Dodici Tavole, e perfino nei versi di Virgilio o nella prosa di Tacito. La vita romana nel periodo della sua grandezza fu un ordinamento, nel quale uomini nel senso più elevato della parola, padroni nella loro famiglia e nella

loro proprietà, erano collegati in una cooperazione di magistrati, nella quale la loro forza di volontà poteva disporre con singolare libertà, in quanto serviva il bene comune. Nelle famiglie aristocratiche di Roma gli uomini crescono come padroni nati, e il poter decidere liberamente a guisa di re è il respiro naturale della loro forza di volontà: cosa, di cui s'è vista una sola volta l'uguale nel mondo, nella repubblica aristocratica d'Inghilterra. Questi uomini sono tra loro collegati, allo stesso modo che nelle vôlte romane le pietre si sostengono l'una con l'altra nel vuoto grazie al loro particolare sistema di commettitura.

In Roma i rapporti signorili di famiglia, di possesso, di magistratura, d'influenza politica, costituiscono l'intiero campo d'attività della classe dominante: e ciò determina la valutazione dei beni della vita. È un popolo senza mitologia e senza epopea, e così pure senza vera filosofia: ancora Cicerone non fa che scusarsi del suo filosofare. Tutta la forza del pensiero romano si appunta nell'arte e nelle norme di dominar la vita: e quindi si applica all'agricoltura, all'economia, alla vita famigliare, al diritto, all'arte militare e a quella di governo; e in ognuno di questi campi essa cerca di stabilir norme, di imprimere nella coscienza direttive fondamentali. Per istinto e per volontà, in ogni circostanza della vita si mira all'opportunità, all'interesse, all'utilità. E in corrispondenza con questo principio, in ogni circostanza il momento presente si subordina alla condizione durevole, l'interesse del singolo alla regola e al tutto. Questo spirito romano rese il suo servizio più elevato con la fondazione di un diritto e di una scienza del diritto indipendenti, separando il diritto dalle leggi religiose e morali e dai principi filosofici dell'equità, che per i Greci avevano sempre costituito un ordine superiore a ogni diritto positivo. Esso procedeva positivamente e per induzione. Dalle condizioni della vita traeva verità giuridiche di portata ristretta, che poi venivano assoggettate a regole più comprensive e infine collegate in un nesso sistematico. L'importante era questo: che tale tendenza del pensiero romano alle cose

reali si fondava su certi concetti intorno alla vita che furono straordinariamente favorevoli al sorgere, dai rapporti di proprietà, di famiglia, d'interesse, di un diritto civile indipendente.

La volontà di dominio dell'individuo nella cerchia della sua attività riguardante la proprietà, il diritto famigliare, la magistratura, è tutelata contro ogni intrusione, che contrasti la volontà dell'avente diritto. Dice bene lo JEHRING nel suo *Spirito del diritto romano* II 137: — « Il pensiero del dominio era il prisma, attraverso il quale il diritto primitivo osservava tutti i rapporti, nei quali si svolge la vita dell'individuo. Anche se questi per il loro vero carattere e ufficio avevano poco o niente che fare con tale pensiero, come nel caso del matrimonio o dei rapporti tra padre e figlio, su di esso tuttavia si poggiava pur sempre il diritto ». Questa volontà, educata militarmente e giuridicamente, è scolpita nella sua sostanza da Livio così: — se in armis ius ferre et omnia fortium virorum esse (Livio V, 36, 5). Senonchè, questa volontà di dominio non è vuoto e formale arbitrio; chè anzi il diritto serve ad assicurare l'utilità, il piacere, l'interesse: e quindi il suo principio reale è nell'utilità e nella convenienza finale. La forma di essa volontà si concreta nella regola, nel concetto, come pure nell'analogia, che dagli assiomi giuridici acquisiti procede all'applicazione a casi nuovi. Per lo spirito romano, il dominio della volontà, la convenienza, l'utilità, la regola, dopo aver creato il diritto, divennero senza più organi di verifica e di concezione.

In tal guisa dall'intimo del diritto romano sorge il concetto di una naturalis ratio, secondo il quale nei concetti promananti dalla vita stessa esiste la prova finale, che nel diritto civile o nel diritto delle genti v'è qualche cosa di regolare e giusto. I Romani furono i primi a riconoscere che i rapporti, creati dalla volontà, di proprietà, di famiglia, di commercio, recano in sè una naturalis ratio insita, un'infrangibile regolarità e convenienza finale. Sicchè il diritto è una raison écrite, un codice della natura reale, che

dà espressione articolata alla convenienza finale dei rapporti di vita. La dialettica instancabile dei Greci voleva tutto dimostrare, il loro pungente stimolo di creazione voleva tutto mutare: invece per i Romani il diritto ereditato è la base intangibile della vita sociale. La formulazione rigidamente conseguente della dottrina dei diritti reali dimostra quanto questo pensiero fosse energico. E così dal campo del diritto passano in tutti gli altri campi del pensiero il concetto della naturalis ratio e la convinzione dell'infrangibilità dell'ordine di vita che a quella si informa.

Da ciò si ha presso i Romani uno stadio di coscienza storica più elevato di quello dei Greci. L'intangibilità dei diritti acquisiti, la solidità di un ordinamento sociale costruito su diritti soggettivi indiscutibili mercè la naturalis ratio, offre loro fondamento e contenuto per la concezione, secondo cui la storia progredisce verso un dominio universale di Roma, propagatore di civiltà: concezione ch'era viva negli uomini politici e ch'ebbe la prima espressione letteraria da Polibio. Anche Virgilio dice: 'tu regere imperio populos Romane memento'. (*Aen.* VI 852). E si considerava come condizione favorevole a tale progresso la continuità del lento sviluppo della costituzione romana: 'quod nostra respublica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constituta saeculorum'. (Cic. *de rep.* II c. 1).

Pertanto, col popolo romano s'affaccia all'orizzonte della coscienza storica un mondo di concetti nuovi, come se dal mare balzasse una nuova parte del mondo. Questi nuovi concetti della vita si fondavano tutti sulla fiera convinzione romana, che solo il pensiero operante in servizio della volontà di dominio a casa o in campagna, nel *Forum Romanum* o sul campo di battaglia, era degno di un Romano. Questa coscienza romana tuttavia poteva bensì creare concetti sulla vita, nei quali s'esprimeva un nuovo stato d'animo, ma non già una filosofia in senso stretto. Ad un'osservazione esteriore, così appare appunto la situazione singolare dei Romani nella storia della filosofia: essi coi

concetti sulla vita determinano un nuovo stato della coscienza, e tuttavia non dànno al mondo un solo filosofo.

Soltanto nella religione l'atteggiamento assunto dai Romani nella vita si proietta nell'universo con originalità nazionale. Il nucleo e il contenuto primitivo della religione romana era costituito dal culto dei defunti e degli antenati, in rapporti intimi con genii domestici, con divinità della terra e dei boschi. Nessun popolo seppe mai esprimere così energicamente l'immanenza della volontà dominatrice di grandi antenati, la continuità della loro azione nella famiglia, come i Romani con le rozze e tetre cerimonie dei loro funerali aristocratici, allorchè la casa del defunto si apriva, e davanti alla bara sfilava la processione degli antenati, con maschere di cera dipinte e con gli indumenti curuli; quindi sul Foro i vivi si affollavano intorno a questi morti eretti, e di essi e del testè defunto si faceva l'encomio. In questo caso s'esprime religiosamente la continuità d'esistenza e d'azione della volontà, allo stesso modo che nel testamento la si esprime giuridicamente. Similmente, nei rapporti di famigliarità intima coi Lari, coi genii della campagna e della terra, s'esprime l'intangibilità della casa e della proprietà, anteriore ad ogni formulazione giuridica. All'infuori e al disopra, divinità appena sbozzate, e pensate solo astrattamente, esercitavano il loro potere, come magistrati, su ciò che si sottrae alla volontà dell'uomo: erano i genii dell'inizio di ogni azione, della guerra e della concordia, della buona fortuna e della probità, della semina e della fioritura. Questi magistrati divini stanno in rapporti giuridici con gli uomini, ai quali si riferisce la loro azione: hanno un diritto ben meritato a prestazioni definite. Mediante il voto, l'uomo entra con la divinità in un rapporto contrattuale, e il timore degli Dei è simile al sentimento con cui il debitore si ricorda del suo molesto creditore; la venerazione verso gli Dei è regolata esattamente dal senno sacerdotale romano, in modo che l'uomo economo e il nume preoccupato delle offerte abbiano ciascuno ciò che gli spetta.

Questa religione e questa teologia si svilupparono poi in un comprensivo concetto unitario dell'impero divino e dei suoi rapporti col mondo; ma ciò non fu merito del genio romano. Questo produsse soltanto una tecnica sacerdotale da magistrati e giuristi. Furono poi i Greci quelli che proiettarono in universum i concetti sulla vita così elaborati, creando in tal modo anche per i Romani una teologia filosofica. Cicerone, il primo filosofo nazionale romano, a sua stessa confessione lavorò su modelli greci, e la critica può spesso mettere in luce il modo superficiale e trascurato con cui tali modelli furono messi a partito. Ma la questione dei modelli di Cicerone ne implica un'altra anche più grave: e solo risolvendo quest'ultima si può giudicare la relazione che corre tra i concetti sulla vita creati dai Romani, anzi tra tutto il loro stato di coscienza, e gli scritti di Cicerone. Anche i maestri, dei quali Cicerone aveva ascoltato le lezioni, cioè a Roma principalmente Filone di Larissa, ad Atene Antioco di Ascalona, quindi a Rodi Posidonio, e gli scritti di cui egli si servì a preferenza, appartenevano già ad una corrente spirituale formatasi sotto l'impressione fortissima fatta dall'ascendere di Roma al dominio mondiale e dai suoi uomini di ferrea volontà, come pure sotto la spinta dei bisogni sentiti dalla più eletta gioventù romana. I Greci restituivano ai Romani, in formula filosofica, soltanto ciò che avevano ricevuto da loro come forza viva. Se non vado errato, il punto di partenza più importante di questa nuova corrente intellettuale va ricercato nello scambio di idee tra il minore Scipione Africano (nato nel 185), Panezio (nato nel 180), e Polibio (nato nel 204). Questa permuta d'idee greco-romane trovò già compiuto, nella Stoa, il collegamento tra Nomos e Logos, tra nesso razionale e imperium, e bastò procedere in tale direzione. Qui non è il luogo di addentrarci nell'esaminare come questo movimento intellettuale greco-romano abbia trasformato il sistema stoico, il cui nucleo centrale originario era stato costituito dal concetto della natura come un sistema logico di forze che determina necessariamente tutti i mutamenti;

come per influenza di Panezio tale indirizzo si sia impadronito del sapere giuridico romano, dandogli forma sistematica; come abbia contrapposto al diritto romano una dottrina casuistica sui doveri; come in Polibio, in parte sotto l'infuenza di pensieri stoici, abbia cercato di dedurre la forza della costituzione politica di Roma e la grandezza e durata della sua fortuna da una teoria sulle costituzioni miste; come in questo campo la dialettica greca, che dimostra tutto, si fonda col positivismo romano. Ci limitiamo a dare uno sguardo al sistema, che da tutto ciò venne fuori.

Questa filosofia cerca una base più salda che sia possibile per i concetti romani sulla vita, e la trova nella coscienza immediata. In questa si riscontrano gli elementi, che servono di fondamento a tutti i concetti morali, giuridici, politici. Sono germi innati: 'sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum naturae lumen' (*Tusc.* III, 1, 2); '[natura homini] ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum, (*Fin.* V 21, 59). Il loro contrassegno risiede nel modo empiricamente universale con cui si manifestano. Esempi di tali principi, che il consensus gentium rende certi, sono la legge morale, la coscienza del diritto, la coscienza della libertà, la coscienza della divinità. I principi, che secondo Platone e Aristotele son contenuti nel nus dell'uomo, e così pure le κοιναὶ ἔννοιαι [notitiae communes] e i concetti scientifici da esse derivati, che secondo gli Stoici nascono dall'applicare le operazioni logiche alle esperienze grazie al carattere logico della realtà, e che nella loro funzione sono equivalenti ai principi platonico-aristotelici, sono in prima linea mezzi per la costruzione del mondo. Invece i germi innati, di cui s'è parlato prima, sono la base di concetti sulla vita. Sorgeva così una teoria, ch'ebbe influenza storica immensa: non solo i padri della Chiesa latina, ma anche il moderno nativismo filosofico, da Erberto di Cherbury al Leibniz, attingono a questa sorgente.

Questo sapere immediato è la base incrollabile di tutte le determinazioni, mediante le quali noi mettiamo l'universo in relazione con noi stessi. Con sano giudizio viene

conservata, ad onta degli Scettici, la dimostrazione greca di Dio dedotta dalla ragionevolezza, bellezza e convenienza finale dell'ordine mondiale; ma, proprio come più tardi farà il Kant, oltrecchè alla razionalità del cielo stellato si dà valore anche alla dignità morale della natura umana (*Tusc.* I, 28, 69; *de nat. deorum* II, 61, 153). La virtù, grazie alla quale l'uomo s'uguaglia a Dio, è il suggello della sua alta origine.

Questa filosofia, movendo dalla dimostrazione di Dio, può ormai estendere all'universo le sue idee sulla vita, consolidando così in eterno i propri concetti giuridici, morali, politici; e d'altro canto, oltrepassando il nesso razionale dei Greci, mediante i suoi concetti sulla vita può fissare nel suo contenuto il coordinamento dell'uomo con l'universo.

Richiamiamoci alla memoria Antistene e la *Politeia* di Zenone. Questi era quasi fanciullo ancora, allorchè nel 323 morì Alessandro: crebbe quindi in mezzo all'idea dell'unificazione degli Stati per opera di un impero mondiale. Ancora in Plutarco si sente come lo scritto di Zenone si collegasse con le imprese di Alessandro. Secondo lui il cosmo è un'unità grazie alla legge unitaria che lo governa; quindi anche gli uomini, senza tener conto dei confini politici che li separano, devono sentirsi come una comunità di vita, paragonabile ad un gregge che stia al pascolo. Conseguentemente a questa legge unitaria del mondo, la scuola stoica considera tutti gli uomini come costituenti un sistema sociale, e il mondo come una politia comprendente Dei ed uomini, nella quale domina una legge comune: il diritto di natura. Questo concetto del diritto naturale viene accolto dai Romani. 'Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus' (*de rep.* III 22). Questa legge, questo diritto di natura, ha come proprio contenuto l'intiera etica

della comune vita umana: e quindi Cicerone avrebbe dovuto porsi il problema del rapporto tra il diritto naturale e il diritto privato, indipendente e separato dall'etica creata dai Romani. Ma Cicerone non intese mai tale problema: tanto poco egli era veramente filosofo. La giurisprudenza romana invece procedette più seriamente. Accanto allo ius civile, dai bisogni del traffico nel Mediterraneo si era sviluppato un diritto dei forestieri, le cui forme più libere penetrarono anche nel diritto civile. A questo diritto internazionale appartengono p. e. le regole di guerra sulla protezione e libero transito degli ambasciatori, come pure quelle sull'appropriazione della preda, l'istituto della schiavitù, la conclusione dei trattati per domanda e risposta senza il vincolo delle solenni formule romane ecc. In questo diritto acquistarono sempre maggior influenza la naturalis ratio, l'aequitas e la considerazione dell'utilità; sicchè esso divenne nella giurisprudenza l'esponente del pensiero, secondo cui nei concetti sulla vita è racchiuso un nucleo intimo di regole giuridiche, comune a tutte le nazioni. Questo nucleo di regole doveva quindi aver le sue basi invariabili nella natura delle cose, degli uomini, della comunità. Così si spiega come nel linguaggio di Cicerone e dei giuristi l'espressione ius gentium designi anzitutto l'effettivo diritto dei peregrini, quindi anche, a un tempo, le regole di diritto vigenti presso tutti i popoli, e possa alla perfine identificarsi con l'espressione di ius naturae. Si sviluppava così una corrente profonda di diritto naturale, che non dominava il diritto positivo dall'alto, in nome di concetti generali di equità, ma prendeva le mosse appunto dal diritto esistente, e comparando, generalizzando, riferendo tutto all'utilità, all'economia e alla convenienza, tendeva a progredire verso un diritto svincolato da limitazioni nazionali. Così il diritto vigente svolse da se stesso i principi del suo progresso ed entrò in rapporto con l'idea del collegamento universale delle cose: progresso questo di importanza incommensurabile per l'avvenire. — Alla teoria del diritto faceva riscontro quella del dovere, che derivava la condotta

virtuosa dalla lex naturae insita nell'individuo, e per così dire la faceva rientrare nel concetto dell'obbligazione: 'quum ea lege natus sis, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit' (*de offic.* III 12, 52). Il criterio delle regole relative ai doveri era l'honestum, concetto di genuina impronta romana che comprendeva tutto ciò che ha apparenza di dignità, e l'utile; e in caso di contrasto occorreva tener presente il bene comune ed evitare di recar danno ai singoli. Da ciò si svolse una casuistica di doveri, che poi s'innestò nella Chiesa romana.

Concetto romano del mondo.

Andò così formandosi la seguente concezione del mondo. Alla base vi è il concetto, d'origine greca, sul nesso razionale dell'universo; ma tal concetto è sostanziato da quello dell'impero della divinità, del governo divino del mondo. Esiste una legislazione unica, cui son soggette tutte le creature, e in particolar modo gli uomini, come esseri responsabili e punibili, e quindi liberi. In tal modo l'impero di Dio, la sfera di dominio e l'ordine giuridico dello Stato, e la sfera di dominio della libera volontà individuale, vengono a delimitarsi reciprocamente. In nessun punto la diversità tra lo stato di coscienza di Cicerone e quella della Stoa antica appare più netta, che allorquando egli afferma la libertà umana. A questa fu dedicato in modo speciale lo scritto *de fato*. Alla conseguenza, che la Stoa antica aveva tratto dal logicismo della filosofia greca, che cioè la natura naturans determina ogni processo, tanto se si attua in una pietra che in un'anima umana, Cicerone contrappone incrollabilmente i concetti del suo popolo sulla vita, e la coscienza immediata. 'Est autem aliquid in nostra potestate' (*de fato* 14,31). E sotto il regno delle persone s'allarga quello delle cose, che sono soggette all'uomo per sua utilità e collegate col regno delle persone mediante una teleologia diventata esterna.

In ogni campo questa filosofia retrocede dal lusso metafisico e dalla lotta metafisica dei Greci verso un sistema semplice, che svolge in concetti piani i dati immediati della coscienza.

Questi tre motivi s'intrecciano nella metafisica dell'umanità come in una poderosa sinfonia. L'età di Cristo e dei padri della Chiesa mostra dappertutto tale intreccio: e da questo scaturì la metafisica medioevale, che per tanti secoli dominò l'Europa. Ed anche oggi esso costituisce il sostrato della nostra metafisica popolare e religiosa.

Le forze nuove del Rinascimento e della Riforma.

Ma ecco ora manifestarsi le contraddizioni, che nascevano dall'incontro di elementi così disparati: e i tre motivi si separano in molte direzioni. Nella lotta sostenuta dal Rinascimento e dalla Riforma per la liberazione dello spirito, la Riforma ritornò alla posizione religiosa della coscienza nella sua naturale e libera vivezza; il Machiavelli rinnovò il pensiero romano del dominio; il Grozio, il Descartes, lo Spinoza, fondandosi sulla Stoa, ripresero il motivo dell'autonomia della ragione morale e scientifica. Ma nello stesso tempo tutto è nuovo in quest'età dei secoli decimoquinto e decimosesto, così ricca di iniziative, di energia e di spiegamento di forze. Le giovani nazioni si sono costituite in unità. Dallo stato di guerra permanente, caratteristico del Medio Evo, sono sorte condizioni giuridiche ordinate, industria, commercio, benessere delle classi borghesi, città come centri di spontanea attività industriale e di vita sempre più comoda. La forza dei legami feudali ed ecclesiastici declina. Gli uomini figgono lo sguardo in un avvenire sconfinato. L'Europa è un campo di lavoro, in cui l'industria e il commercio s'uniscono con le invenzioni e le scoperte scientifiche, con le forme dell'arte. Ma questo irrompere gagliardo di forze nuove non ha ancor trovato le vie regolari, nelle quali esso procede oggi con tanta disciplina. E quindi, negli scopritori e inventori di quei giorni agisce una forza individuale sfrenata, che si manifesta così nella nuova politica dei principi locali e nell'orgoglio del cittadino borghese, in ogni ribellione all'oppressione, nelle eroiche forme di bronzo fuso di Donatello, del Verrocchio, di Michelangelo, nella pulsazione febbrile dell'azione drammatica e negli eroi di Kyt, Mar-

lowe, Shakespeare, Massinger, come nei concetti fondamentali della dinamica galileiana. E un eroe genuino del Marlowe, Mortimer, nell'istante che precede il suo supplizio può dire:

> « Non mi piangete:
> disprezzando questo mondo, come un viaggiatore
> vado ora a scoprire nuove terre » (1).

Col Rinascimento ricompaiono gli Epicurei, gli Stoici, il panteista imbevuto di senso della natura, lo scettico e l'ateo; e per la prima volta nella storia dei giovani popoli romano-germanici tutte queste coloriture della concezione della vita e della fede si presentano all'aperta luce del giorno. Lorenzo Valla, Erasmo, il Machiavelli, il Montaigne, Giusto Lipsio, Giordano Bruno rappresentano altrettanti atteggiamenti che l'uomo assume verso il problema della vita. Dai volti dei tiranni italiani traluce tutt'intorno un diabolico e affascinante barbaglio di ateismo e di epicureismo; e anche vari principi delle monarchie antiche mostrano quel nuovo tipo di libertà spirituale, permeata di rinascimento, che tra i principi medioevali era stato rappresentato allo stesso grado soltanto da Federico II. Insomma, in quest'atmosfera più libera, poichè lo spirito umanistico aspira ad una vita che può esser sentita nella fantasia, le forme dei caratteri si umanizzano. Un po' alla volta compaiono svariatissimi tipi morali: il pio cattolico nelle sue varie forme sino a quella del gesuita; la fede indipendente del protestante come forma unitaria di volontà, che procede da Dio e come tale è soggetta soltanto al giudizio di Dio; le gradazioni della fede medesima sino al deismo e alle sette; il filosofo che si affida alla forza della ragione; l'uomo di mondo moderantista secondo la dottrina epicurea; e finalmente l'uomo sensista ed ateo. E nello stesso tempo in cia-

(1) *Edoardo I*, Atto V, Scena 3.

scuno di questi tipi si sviluppa con più potente energia la tendenza a pensare sugli uomini e sulla legge morale. I partiti ecclesiastici fino al decimosettimo secolo inoltrato si esprimono in forma scientifica, filosofica: e così tra i Gesuiti compaiono il Bellarmino, il Suarez, il Molina, tra gli Oratoriani il Malebranche, tra i Giansenisti il Pascal, l'Arnauld, il Nicole, tra gli Ugonotti francesi i più grandi giuristi e statisti del tempo, tra i Rimostranti Ugo Grozio.

Letteratura sull'uomo.

Questo grande mutamento nel tenore di vita dell'uomo durante i secoli decimoquinto e decimosesto provoca anzitutto una ricca letteratura, che ritrae l'intimo dell'uomo, i caratteri, le passioni, i temperamenti, e li sottopone alla riflessione. E come questa letteratura scaturisce dalla mutazione del senso e del tenore della vita, così essa accompagna questo processo, rafforzando e approfondendo in ogni campo l'osservazione della vita interiore dell'uomo, favorendo il differenziarsi crescente delle individualità, sublimando nell'uomo la lieta convinzione di uno sviluppo naturale procedente dalla natura umana. Questa letteratura si espande per tutto il corso del secolo decimosesto, e la sua corrente acquista nel secolo decimosettimo un'ampiezza sorprendente: essa raggiunge l'apogeo allorchè riesce a stabilire la grande verità dell'esistenza di una legge fondamentale del volere, secondo la quale questo può con le proprie forze interne giungere a dominare le passioni. A fissare tale verità si lavorò un poco alla volta: ma soltanto nel secolo decimosettimo essa è completamente costituita, affatto indipendente dal dogma. Con essa fu acquisito all'umanità un bene duraturo e inestimabile.

Una letteratura di tal genere era già sorta una prima volta presso i popoli dell'Impero romano avviati alla senilità. Il ripiegarsi su se stessi, come naturale tendenza di spirito della vecchiaia, si manifestò allora, verso la fine del ciclo vitale dei Greci e dei Romani, in Seneca, M. Aurelio, Epitteto, Plotino, e anche, contemporaneamente, nei più antichi scrittori cristiani. E' uno studio del proprio io, che penetra nelle pieghe dell'anima: e ad esso corrisponde in

Tacito una maggiore capacità di vedere nella storia caratteri e passioni, e di leggere nei segreti dell'anima dei monarchi e dei loro ministri e cortigiani. In questo periodo le meditazioni, le confessioni, le lettere, i saggi morali diventano un genere letterario particolarmente prediletto. E tali meditazioni, soliloqui, discorsi dell'anima con Dio, formano infine una catena, che da Agostino passando per san Bernardo e per i pii Francescani giunge sino alla mistica dei secoli decimoquarto e decimoquinto. Il processo, per cui la volontà strappa l'uomo dallo stato di distacco da Dio e di soggezione alle passioni, e grazie al desiderio intenso di un bene durevole e comune a tutti lo conduce alla pace in Dio, è stato incessantemente rappresentato dai tempi dei Neoplatonici e dei padri della Chiesa in poi, anche nelle nuove nazioni germanico-romane, specialmente dopo Agostino. Anche in queste nazioni, l'osservare a fondo l'anima umana condusse, pur entro i limiti della fede ecclesiastica, alla comprensione sempre più intima e fina della differenza che passa tra la volontà umana e le forme con cui essa si spiega nella vita. Ancora presso i Cluniacensi del secolo decimoprimo la pietà ci si presenta con la stessa serietà monotona e con lo stesso formalismo, che riscontriamo nelle figure di Cristo di stite paleocristiano o romanico. Ma da questo momento in poi vi è qualche cosa che lavora a ravvivare, a render più intimo e individuale il processo religioso-morale dell'anima. Così già i pellegrini delle Crociate cercano nei Luoghi Santi le vie della vita di Cristo; così anche il menestrello (*Minnesang*) dà un colorito intimo alla vita dell'anima con Dio; così i grandi filosofi in abito monacale analizzano ormai la volontà, le passioni e il processo morale-religioso; così in Bernardo e in Francesco d'Assisi il genio religioso mercè il fuoco del cuore rende viva e fluida tutta la disciplina della Chiesa. Ma più di tutto ciò contribuì al progredire della intimità viva e della individualità appunto il crescere naturale dei popoli nuovi, l'elevarsi della loro cultura, il progredire delle loro condizioni sociali, soprattutto perchè nel corso del processo

religioso-etico della volontà più fortemente si sperimentò e si accentuò l'autonomia fondata sulla legge dell'interiorità. Come le prediche del Tauler penetrano nelle finezze dei processi psichici degli uditori d'ogni condizione, e quanta ampiezza di sottile sapere religioso-morale lasciano esse intravedere! Al confronto, le prediche odierne ci appaiono per lo più rozze e schematiche.

Siccome dagli inizi del Rinascimento in poi si verificò la mondanizzazione di questo incomparabile patrimonio, quasi la secolarizzazione di questi beni ecclesiastici, da tale circostanza la letteratura intorno agli uomini ricevette la sua ricchezza e il suo carattere specifico.

Il Petrarca.

Tale rapporto è già molto visibile nel creatore di questa nuova letteratura, in Francesco Petrarca (nato nel 1304). A giudizio del Senato veneziano, la gloria di lui era la più grande che a memoria di uomo un filosofo morale e un poeta avesse mai conseguito tra i Cristiani; e secondo un'espressione dei Fiorentini, in lui sembravano essersi vestiti di membra umane il genio di Virgilio e l'eloquenza di Cicerone. Ma ciò chè operò sui contemporanei quest'incanto magico non furono i suoi sonetti, nei quali del resto egli, in mezzo alle sottigliezze tradizionali dell'amore e alle gelide allegorie, seppe rappresentare in modo nuovo e originale momenti interessanti della vita; e neppure la divinazione storica ed estetica, con cui egli fra i suoi manoscritti, alcuni dei quali aveva strappato alla polvere di un lungo oblio, o tra le rovine di Roma, in cui un tempo avevano agito gli « uomini prodigiosi », sapeva rinnovare in se stesso il pensiero e la vita di quei suoi predecessori. Meno ancora l'incanto risiedeva nelle proposizioni della sua filosofia morale, che egli depredò da Cicerone, Seneca e Agostino. Nessuna di queste attività avrebbe potuto conferirgli la sua gloria mondiale: eppure tutte erano elementi costitutivi e manifestazioni di ciò, che esercitava questa misteriosa magìa. A trentadue anni — così egli racconta ad un amico subito dopo il fatto — fece un'escursione sul Mont Ventoux. La maestosità dello spettacolo, che presentavano tutt'intorno

le Cevenne, il golfo del Lione e il corso del Rodano, destò in lui l'anima. Egli infatti fu uno dei primi tra coloro, per i quali allora il sentimento della natura in senso moderno diventò parte essenziale del senso della vita. Il sole declinava davanti alla solitudine. Il Petrarca aprì le *Confessioni* di Agostino, che lo accompagnavano spesso nelle sue peregrinazioni, e lesse. « E gli uomini giungono ad ammirare le altitudini dei monti e i giganteschi flutti del mare e l'ampio corso dei fiumi e il vasto cerchio dell'Oceano e le vie delle stelle — ma non fanno conto di se stessi, rimangono senza ammirazione davanti a se stessi ». Ricordò allora, che anche i filosofi antichi avevano considerato l'anima umana come la cosa più degna di scienza e di ammirazione. In quel giorno s'incontrarono in lui lo 'Scito te ipsum' di Socrate' il 'Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas' di Agostino, con le proprie preoccupazioni intorno alle condizioni individuali, incomparabilmente vivaci, dell'anima sua. Tutto ciò era qualche cosa di originale e di affatto nuovo. In quei tempi di mondanizzazione completa della Chiesa, faccia a faccia con la corruzione avignonese, un Italiano che amava come suoi modelli i grandi autori romani; un poeta disposto a rinunziare a tutte le ragnatele scolastiche per un istante di vita piena; poteva ben concepire l'idea di voler essere un uomo pieno e completo, di vivere pienamente e completamente la propria vita. Il senso della vita e l'espressione poetica di esso gli riempirono la gioventù, la riflessione su se stesso, sugli uomini e sul nostro destino gli anni maturi. Nella scienza egli non dava valore se non a ciò che si riferisce all'uomo. E così egli stesso si mostrò ai contemporanei sempre da lati diversi nei suoi sonetti, nei suoi trattenimenti con gli antichi, nelle sue lettere, nei suoi trattati filosofici. Non sempre la sua statura morale, che non era molto grande, potè riempire la forma ideale del saggio moderno, nella quale egli si drappeggiava. Accanto alla sua Laura vi sono gli altri suoi amoretti; accanto al suo culto dell'amicizia v'è l'egoismo; accanto al suo disprezzo del mondo, la caccia

ai benefici nella corte papale d'Avignone; e il tutto condito di un certo apparato teatrale. Ma la sua età rimaneva fascinata appunto dal fatto che egli lasciava vedere tanto l'uno quanto l'altro lato del suo carattere, e perfino le pieghe recondite del suo cuore; che si lasciava vedere un uomo col naturale mutar dei sentimenti prodotto dall'età, con l'impeto amoroso della gioventù, col desiderio di gloria dell'età virile, con la sazietà, anzi con la sofferenza del mondo propria della vecchiaia. Per lui e per l'età sua il ritiro filosofico di Valchiusa, da cui egli amava datar le sue lettere « nel silenzio della notte » o « allo spuntar dell'alba », era una verità. Egli ha scritto un libro *de vita solitaria,* da cui traspira continuamente la gioia del riposo, della libertà, del far niente, per poter sentire e scrivere. Niente desiderò in vita sua più della coronazione poetica, ch'ebbe in Campidoglio nel 1341; e tuttavia era anche una verità il domandarsi, ch'egli faceva, se non sarebbe stato meglio andare a passeggiare per foreste e campi, tra contadini che non sapessero niente dei suoi versi. Nella gloria egli godeva il riflesso della propria personalità. Trovava molesta la fama presso i contemporanei; ma, già consapevole e sazio della sua gloria, dedicò « ai posteri » (posteritati) le notevoli informazioni sulla propria vita e la propria persona. Rafforzandosi l'individualità, cominciò con lui quella sete di gloria, che più tardi doveva assumere forme rabbiose. Egli volle scrivere il suo proprio stile, volle essere nell'età sua il filosofo originale della vita.

L'influenza dei suoi scritti latini, che contenevano questa filosofia della vita, e specialmente dello scritto *de remediis utriusque fortunae* e *de contemptu mundi,* s'allargò su tutta l'Europa. Sono dialoghi. Lo scritto *de remediis* contiene due conversazioni. Nella prima di esse discorrono tra di loro Gaudium, Spes e Ratio; nella seconda Dolor e Ratio: allo stesso modo che più tardi, nel dialogo giovanile dello Spinoza, s'intratterranno a discorrer tra loro Intelligenza, Amore, Ragione e Desiderio. Il primo discorso insegna ad esser superiori ai beni della fortuna, il secondo

a sopportare i mali innumerevoli della vita. Lo scritto *de contemptu mundi*, composto a parte a parte tra il 1347 e il 1353, fu chiamato dall'autore stesso il « suo segreto », il segreto della sua vita intima (secretum); in alcuni manoscritti reca questo titolo: « della lotta segreta delle sue preoccupazioni » (de secreto conflictu curarum suarum). È un dialogo tra Francesco ed Agostino, dalle cui confessioni moveva sempre di bel nuovo la meditazione del Petrarca per elevarsi al disopra di se stesso: infatti anche nella conclusione del « segreto » egli scompare nell'ombra di Agostino.

Questi scritti hanno per oggetto il modo con cui l'uomo, nel suo sforzo vitale, possa giungere alla tranquillitas animi in questa vita, la quale implica la coscienza immanente della morte. La poderosa conclusione del *de remediis* (dal dialogo 117 in poi: de metu mortis ecc.), che discorre di tutti i terrori della regina Morte, mostra quale oppressione costituisca per il Petrarca appunto il timor della morte. Questo determina l'atteggiamento ch'egli assume come filosofo morale, allo stesso modo che in lui lottano eppure procedono di conserva Seneca e Agostino. L'ideale, ch'egli ama, è Scipione Africano; e tuttavia da Francesco d'Assisi e dai seguaci di lui attinge un altro indirizzo di vita. Regola del suo pensare è la dottrina dei filosofi antichi sull'autonomia della ragione nella nostra vita morale; e tuttavia essa non lo emancipa completamente dalle vie della Chiesa. Ma la novità di questa letteratura morale consiste in ciò, ch'essa si colloca di fronte alla vita, sciogliendosi da ogni vincolo, in piena vitalità, e dà alla ratio la parola decisiva. S'invoca il soccorso divino solo come forza ausiliare, quando la lotta vitale per la ratio diventa troppo aspra. Per il Petrarca vivere è lottare, ed egli dice con Eraclito: 'omnia secundum litem fieri. Et quae vicissitudo dicitur, pugna est'. Nello scritto *de remediis utriusque fortunae* egli ha raffigurato le potenze della fortuna e della sfortuna, da cui siamo circondati — e gli sembra più difficile sopportar quella che questa — spesso con troppe

parole, ma generalmente con una sensibilità sconfinata per i dolori, i pericoli e le misantropie della vita. 'Animus quam diversis quamque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium quam sese interroget sibique respondeat, quam vario quamque reciproco mentis impulsu modo huc rapitur, modo illuc. Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discerpens' (pref. al lib. II, ediz. 1649 Rotterd. p. 351).

La soluzione del problema della filosofia della vita, quale egli la trovava in Seneca, messo a partito specialmente nello scritto *de tranquillitate* e nelle lettere morali, poteva in certi tratti fondamentali accordarsi con Agostino. L'anima mediante la virtù può liberarsi dalla soggezione alle influenze ed affetti esterni e conseguire la tranquillitas animi. Ma le dottrine stoiche restano indebolite ed integrate dalla giunta di aiuti divini. Ritroveremo continuamente quest'incompiutezza in mezzo allo sviluppo della coscienza dell'autonomia morale umana durante i secoli decimoquinto e decimosesto. E tuttavia ratio e virtus non possono raggiunger completamente lo scopo di procurare la pace dell'anima neppure con l'aiuto divino, giacchè insomma l'antica fiducia in esso era venuta meno. Da ciò nasce il pessimismo del Petrarca. Della vita egli dice: — 'Cuius initium caecitas et oblivio possidet, progressum labor, dolor exitum, error omnia' (pref. al Dial. lib. I *de remediis*, ediz. cit. p. 2) (1). E lo scritto *de contemptu mundi* termina con la sottomissione all'agostinismo, tuttavia con una riserva: — 'Sed desiderium fraenare non valeo'. Questo pessimismo, che si estende anche al campo morale, e che egli chiama acedia, stanchezza dolorosa del mondo, è la sua ultima parola. È l'antica malattia claustrale in forma nuova. Il fatto che il libro, in cui erano dipinti tali dolori, penetrò in tutta Europa, mostra quanto

(1) Anche nei riguardi delle donne, ch'ebbero pur tanta parte nelle sue poesie e nella sua vita, già fin dagli anni maturi egli giunse a conclusioni non solo stoiche, ma addirittura ciniche (*Vita.* Ediz. Rotterd. 1649, terza pagina non numerata da principio). Cf. Boccaccio *de casibus illustr. vir.* p. 11 'Blandum et exitiale malum mulier'.

in quella fine del Medio Evo fossero diffusi simili stati d'animo, che l'ideale francescano non aveva potuto dissipare. Infatti l'uomo non è nato per meditare malinconicamente sulla sua origine, la sua individualità, la sua colpa e il suo avvenire.

Concetto della vita negli umanisti italiani.

Col Petrarca cominciò in Italia una sempre più vasta letteratura di trattati di filosofia morale nel senso di Cicerone e di Seneca. La filosofia stoica vi signoreggiava. Il Boccaccio scrive: — 'Mihi pauper vivo, dives autem et splen didus aliis viverem' (*Lettere* p. 33). Il grande cancelliere della repubblica fiorentina Salutati († 1406 dopo aver rivestito tal carica per trent'anni) scrisse con lo stesso spirito trattati di filosofia morale, nel corso dei quali citava Seneca e Cicerone come altri citavano le autorità ecclesiastiche; e le dottrine stoiche valsero a rafforzare l'ingenita saldezza del suo carattere. Sotto l'influenza del Salutati si formò Lionardo Bruni, e ne divenne poi successore. Il trattatello morale del Bruni metteva a confronto, nel senso di Cicerone, la dottrina epicurea con la stoica, e sempre seguendo Cicerone dava la preferenza alla Stoa. Si potrebbe dire, che l'età eroica di Firenze trovò la sua espressione in questo predominio delle dottrine stoiche: si sentiva allora a Firenze, come a Roma nel tempo in cui Panezio vi era la massima autorità filosofica.

Il Valla.

La corruzione italiana progredisce senza tregua. L'antica *virtù* (1) cede il posto all'accortezza e al calcolo: e questo mutamento si rispecchia nella trattazione morale. Anche Poggio (n. nel 1380) crebbe nella venerazione verso il Petrarca, e fu diletto dal Salutati come un figlio. Ebbene: già egli nei suoi trattati morali (sulla mutabilità della fortuna, sulla miseria umana) volle seguire una via intermedia tra la rigidità stoica e l'epicureismo. Anche più deciso è il mutamento della filosofia della vita, che ci offre il grande erudito Lorenzo Valla (n. nel 1407), il cui dialogo *de vo-*

(1) In italiano nel testo (*N. del trad.*).

luptate atterrì i contemporanei. Esso è bensì scritto con pretto stile ciceroniano, e con più profonda conoscenza filologica degli Stoici e degli Epicurei vi si discute intorno al sommo bene: ma già l'inizio dello scritto dichiara chiaro e tondo, e lo svolgimento di esso voleva dimostrare, che il sommo bene della vita consiste esclusivamente nella voluptas (*de voluptate* praef. cf. *Dial.* disp. I 10). Può attribuirsi in parte alle oscillazioni proprie di quell'età, in parte ad opportunismo, il fatto che il Valla finisce col respingere tanto gli Epicurei quanto gli Stoici e con l'aderire al trascendente ordinamento cristiano delle cose: ma la maschera già mezzo strappata fu gettata via del tutto dalla licenziosità dei poeti.

Il Machiavelli.

Simile preponderanza del godimento sensuale della vita fu anche uno degli elementi principali dell'atmosfera, in cui respirò il **Machiavelli**: l'altro era formato dall'arte politica del tempo. Tra gli umanisti, come già tra i sofisti del periodo dell'illuminismo greco, si era fatto strada un nuovo ceto di persone, che si mettevano completamente al servizio degli interessi letterari e scientifici, senza darsi pensiero neppure dai benefici ecclesiastici, che per altro predilígevano. In mezzo all' influenza che andava vicendevolmente da questi elementi agli uomini politici di Firenze e di Venezia, fondendo personalmente ambe le specie d'attività, si fece avanti il Machiavelli. Nei primi tempi del suo ritiro, nel 1513, una sua lettera descrive la vita ch'egli conduceva nella sua povera casetta di campagna presso Firenze. Vi leggiamo che sorvegliava il taglio del suo legname e ne mercanteggiava il prezzo; che poi se ne andava a passeggiare con un poeta in tasca; che in un'osteria posta sulla strada chiacchierava coi passanti e di solito per tutto il resto della giornata giuocava a tricktrack con beccai, fornai e fornaciai del luogo, altercando regolarmente con loro. 'Venuta la sera, mi ritorno in casa et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali, e rivestito condecentemente, entro nelle antique corti delli antiqui uomini, dove, da loro

ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, e che io nacqui per lui, dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni. E quelli per la loro umanità mi rispondono'. Il Machiavelli, congiungendo nella sua genialità ed esperienza politica lo studio del mondo romano con quello dell'Italia d'allora, divenne potenza mondiale, che esercitò influenza tanto su Marlowe e Shakespeare quanto su Hobbes e sullo Spinoza o sui politici pratici. Egli possedeva una nuova concezione dell' uomo.

L'uomo era per lui una forza di natura: un'energia vivente.

Per intendere il suo concetto sull'uomo e della società umana, occorre prender le mosse dall'esame della sua età, come fece egli stesso. Nel secolo decimoquarto la lotta tra il Papa e l'Imperatore per il dominio dell'Italia aveva lasciato all'Imperatore tutt'al più un'alta sovranità feudale; ma anche il Papato a sua volta, se potè impedire l'unità, non potè però crearla, come dice lo stesso Machiavelli: — 'E la cagione, che la Italia non sia in quel medesimo termine, ne habbia anch'ella ò una Republica ò un principe che la governi, è solamente la Chiesa' (*Discorsi* I 12). E così l'Italia nel secolo decimoquarto è piena di staterelli di fatto, ognuno armato sino ai denti. Molti di essi sono stati creati dalla sfrenata volontà di un dominatore, che niente tiene in pregio all'infuori del coraggio e della scaltrezza. Quando l'ultimo Carrara non ebbe più uomini per difendere contro i Veneziani le mura e le porte di Padova desolata dalla peste, le sue guardie del corpo lo udirono spesso nella notte invocare il diavolo, che lo portasse via. Poi, nel secolo decimoquinto, questi tirannelli locali cadono, o passano come condottieri al servizio delle maggiori signorie, che s'ingrandiscono. Nella seconda metà del secolo decimosesto lo Stato della Chiesa, Venezia, Milano e Napoli formano un sistema d'equilibrio. Questo periodo, appunto quello in cui visse il Machiavelli (n. nel 1469), è contraddistinto dall'abbassamento della forza guerresca, dal

predominio della scaltrezza politica, determinato dall'equilibrio di questi « grandi Stati » e dalla coesistenza d'altri minori, da una corruzione spaventosa. Così si giunse nel 1494 alla catastrofe dell'invasione francese. Il Machiavelli ne fu spettatore nella sua gioventù; e assistè anche alla signoria dell'aragonese Ferdinando in Napoli (1458-1494), il cui diletto maggiore, dopo la caccia, era quello di tenere accanto a sè i suoi nemici, o vivi in carceri ben guardate, o morti, ben imbalsamati e rivestiti degli abiti che avevano portato in vita. Egli vide anche in qual modo il figlio di lui, « il più feroce, malvagio, scellerato e volgare tra gli uomini » (secondo il Comines) governava, e come nel 1496 con una fuga insensata abbandonò ai Francesi il suo Stato e il proprio figlio. A Milano osservò il governo dell'astutissimo Lodovico il Moro, che si vantava di tenere in una mano la guerra, nell'altra la pace, e che nelle udienze teneva lontani da sè i cari sudditi mediante una sbarra, costringendoli a gridar forte, se volevano esser uditi da lui, mentre nella splendida Corte dominava l'immoralità più sfrenata. A Roma vide il terribile Sisto IV abbattere i grandi di Romagna e le bande brigantesche da loro protette coi mezzi pecuniari raccolti dal traffico delle grazie e dignità ecclesiastiche: e quindi Innocenzo VIII riempir nuovamente di briganti lo Stato della Chiesa, concedendo il perdono per gli omicidi e ferite mortali mediante tasse determinate, di cui egli e suo figlio si spartivano il provento. Infine poi assistè al regime terroristico di Alessandro VI e del figlio di lui Cesare Borgia, che con la sua genialità diabolica dominava il padre e pensava di secolarizzare lo Stato della Chiesa dopo la morte di lui. Di questi due uomini, che agitavano disegni così vasti, si diceva che il Papa faceva diventar ricchi i suoi cardinali per toglierli poi di mezzo col veleno e restar loro erede, e che Cesare scorreva Roma di notte con le sue guardie per soddisfare il suo desiderio di sangue. Corruzione della Chiesa; mancanza di uno Stato nazionale, che potesse attrarre ed educare gl'individui; ricchezza, sensualità, potenza d'arte,

sfrenata ambizione negli individui slegati; ma dappertutto, pur nella degenerazione, il pensiero romano del dominio.

In questa corruzione immensa il Machiavelli ebbe la sua giusta parte. Il suo volto mostra i segni della massima acutezza d'osservazione, ma nessuna traccia della forza d'una natura operante. Con tutta la sua scaltrezza, egli era un bon homme, rilassato nei suoi amorazzi, pettegolo contro gli amici: un amabile ciarlone. Di buon'ora, quando non aveva ancor trent'anni, divenne capo della cancelleria dei Dieci (non segretario della repubblica, come l'altro Fiorentino già menzionato, ma bensì subordinato a quello); e tenne l'ufficio con zelo e devozione al dovere. Delle ambascerie da lui sostenute siamo oggi informati da numerosi documenti, assai istruttivi per molti riguardi. Dappertutto egli spiegò illimitato talento di osservatore, mai però la sua azione politica gli acquistò solida riputazione nel giudizio pubblico. Al suo sangue mancava quella particella di ferro, ch'è necessaria a coglier il momento di conservare nella sventura la dignità personale e di rimaner fedeli ad una causa perduta. Le sue commedie mostrano con quanto pochi scrupoli egli non solo accettasse, ma godesse la corruzione dell'età sua. Quando, anche in vecchiaia, veniva il carnevale, gli amici deploravano com'egli in tale circostanza dimenticasse la dignità consueta. Dal contrasto fra le sue oneste convinzioni decisamente repubblicane nelle cose fiorentine, e il suo desiderio della monarchia per l'unità d'Italia, doveva inevitabilmente scaturire l'incertezza della sua condotta politica, il suo colorirsi esterno prima dei colori della repubblica e poi di quelli dei Medici: ma ciò che rovinò la sua rinomanza politica fu la personale mancanza di carattere, ch'egli mostrò nella sua difficile situazione. Il suo dottrinarismo fu a un tempo mancanza di scrupoli. Il giudizio dei suoi contemporanei e concittadini (1), i quali avevano osservato il suo agire nelle cose piccole e minute, che sono

(1) V. l'esposizione fattane da Gino Capponi, *Storia della repubblica fiorentina*, lib. VI cap. 7.

appunto le più istruttive, e che non erano certamente troppo severi nel giudicare moralmente, dalle posteriori conclusioni basate sui documenti d'archivio a noi accessibili è stato certamente spogliato di quanto vi è di partigiano, e mitigato, ma non cancellato.

Questa nota personale fece certamente sentire diretta influenza sulla concezione che il Machiavelli ebbe dell'uomo e della società. Ad essa però si univano idee generali, che sorgevano dallo studio del mondo romano e del suo pensiero di dominio, e a un tempo dalla su delineata corruzione italiana di tal pensiero.

Il Machiavelli al pari di molti altri umanisti suoi contemporanei era un perfetto pagano. Nell'origine della nostra religione egli non vedeva niente di sopranaturale, e non credeva che nelle vie della Chiesa si potesse conseguire in Italia un ordine morale della vita, uno sviluppo morale della persona. Egli, che in qualità di ambasciatore aveva potuto conoscere così bene a fondo la Curia romana, vedeva in essa non solo la causa della sventura politica d'Italia, ma anche l'autrice prima della sua corruzione morale. Se si potesse trasferire la Curia nella Svizzera, cioè nel paese più religioso e più guerriero che esista, questo esperimento dimostrerebbe, non esservi pietà nè forza guerriera capaci di resistere alla corruzione e agli intrighi papali (*Discorsi* I 12). Con fresca comicità il Machiavelli ha condensato nel Fra Timoteo della sua geniale *Mandragola* tutte le sue vedute sulla Chiesa. Costui nella sua chiesa adorna le immagini, legge le vite dei santi padri, tiene prediche sentimentali sulla decadenza della pietà ed è assai curioso di sapere, se l'adulterio iniziato col suo concorso sia stato compiuto felicemente, non senza mandar le sue benedizioni a tutti coloro che vi hanno preso parte. ‘Quelli popoli, che sono più propinqui alla Chiesa romana, hanno meno religione’. ‘Abbiamo con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo obbligo, d'esser diventati senza religione e cattivi’. (*Discorsi* I 12). Tuttavia egli non s'aspettava nulla neanche dalla purificazione della Chiesa: era ne-

mico convinto della religione cristiana. ‘ La nostra religione.... ci fa stimare meno l'onore del mondo, onde i gentili stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifizi loro, alla umilità dei nostri; dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce e gagliarda.... La religione antica, oltre di questo, non beatificava se non gli uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili contemplativi, che gli attivi. Ha di poi posto il sommo bene nella umilità, nell'abiezione, nel dispregio delle cose umane; quell'altra lo poneva nella grandezza dell'animo, nella fortezza del corpo, e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come la universalità degli uomini per andare in paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture, che a vendicarle ’. Da questa acuta valutazione storica del cristianesimo possiamo facilmente giungere a penetrare nel nucleo stesso del pensiero del Machiavelli intorno alla religione in generale. Egli misura l'importanza della religione dalla efficacia di essa sullo Stato e sui costumi, sul giuramento e sulla probità, di cui lo Stato ha bisogno. Nota come la Germania, mancante di unità, abbia un punto d'appoggio nella sua religiosità (*Discorsi* I 55); ma più convincente è per lui la forza della religione romana, legata con lo Stato, nella quale egli con Polibio riconosce una delle cause principali della grandezza dello Stato romano (*Discorsi* I 11, Polib. VI 56). Ma per lui la religione è semplicemente un'invenzione umana. Numa fondò la religione romana per dare autorità alle sue nuove istituzioni: e anche qui rileviamo la concordanza con Polibio (VI 56). Que-

sto era stato tradotto superficialmente ma elegantemente dall'umanista Perotti per incarico di papa Niccolò: e la traduzione comparve per le stampe nel 1473, prima ancora dell'originale greco. Però questa traduzione comprendeva solo i primi cinque libri, e non sappiamo donde il Machiavelli abbia tratto la conoscenza che dimostra degli estratti del libro sesto: ad ogni modo nessuno scrittore esercitò sul Machiavelli maggiore influenza di Polibio.

La ragion di Stato.

Il Machiavelli per quanto concerne la moralità aspettava tutto dallo Stato. Per lui l'origine, non del bene, ma dei principi morali sta esclusivamente, immediatamente o per mezzo della religione, nell'educazione data dallo Stato, che ha bisogno di fedeltà al giuramento, di probità e di devozione. Per altri stadi di civiltà e per altre nazioni egli riconosce il valore della religione, ma per gl'Italiani dell'età sua e dell'avvenire, sebbene una volta dichiari non esclusa la creazione di una religiosità nuova nell'interesse dello Stato, attende la ricostruzione solo dallo stabilimento della monarchia.

La tendenza a valutare tutte le cose umane esclusivamente sotto l'aspetto della ragion di Stato si era venuta formando in mezzo alle faccende politiche degli Stati italiani, nelle quali si richiedeva anzitutto l'apprezzamento delle forze e la conservazione dell'equilibrio. Nelle relazioni degli ambasciatori veneziani possediamo monumenti incomparabili di questa nuova, affatto obbiettiva valutazione delle forze e delle loro correlazioni. Il Machiavelli e Francesco Guicciardini si formarono l'uno accanto all'altro a questa scuola. Fra le svariate legazioni del Machiavelli, contribuirono a sviluppare le sue idee quelle presso Cesare Borgia in Romagna, presso il re di Francia, e presso Massimiliano in Germania. Vedendo per la prima volta in Cesare Borgia un uomo d'azione all'opera, al Machiavelli si rivelò il dominatore, e le sue esperienze fin d'allora gl'insegnarono a sciogliere la trattazione delle faccende politiche da qualsiasi considerazione ecclesiastica o morale. Dalle sue notevoli osservazioni sulla Francia si scorge, come ivi ap-

punto egli sentì l'importanza della monarchia come accentratrice di forze politiche. E allorchè, dopo il suo licenziamento nel 1512, il suo spirito d'osservazione, di confronto e di generalizzazione potè svolgersi liberamente nelle sue opere, egli enucleò dagli affari reali il nuovo modo di vedere che in essi aveva acquistato, e di questo fece il fondamento della scienza politica. Nel Machiavelli, la ragione pratica come logica degli affari, l'osservazione, l'induzione, il confronto, la generalizzazione sulla materia della vita e della storia, con la sua forza istintiva e ribelle al metodo, col suo orrore delle deduzioni, diventa consapevole della propria sovranità: e non solo nel campo degli affari, ma anche in quello della scienza. Si ha ormai una mondanizzazione completa della morale e della politica. In questa testa italiana, divisa fra la pratica degli affari e lo studio degli antichi, risorge la potenza di volontà del romanismo, secondo la quale lo scopo della vita è il dominio, questo un calcolo della ragione, e tutto il resto, cultura, sacerdozio, templi, sapere, poesia, vita dei sensi, son soltanto mezzi e complementi della volontà d'impero. E con geniale sguardo il Machiavelli riconosce che il grande compito di tale volontà dominatrice è la monarchia nazionale italiana. La politica come scienza non deve far altro, secondo il concetto del Machiavelli, se non rifare i conti dei politici e trovar la regola matematica, che sta a base di tutte le loro operazioni. Perciò egli intende di rappresentare, non ciò che dovrebbe essere, ma ciò che è; ‘colui che — nella vita politica — lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara piuttosto la ruina che la preservazione sua’ (*Principe*, cap. 15).

Da tutto ciò il Machiavelli trasse un'immagine o concetto della natura umana e dell'umana società, il quale del resto stava già a fondamento di tutto quel complesso di circostanze. Egli non è un sistematico: e tuttavia nel suo pensiero v'è l'unità del genio.

Suo pensiero fondamentale è l'uniformità della natura umana. Noi non possiamo cambiarci, bensì dob-

biamo andare dove la nostra natura ci porta. (*Discorsi*, III 9). 'Chi vuol prevedere quello che ha ad essere, consideri quello che è stato, poichè tutte le cose del mondo in ogni tempo, hanno il proprio riscontro negli antichi tempi. Il che nasce perchè essendo quelle operate dagli uomini, che ebbero ed hanno sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto' (*Discorsi* III 43). Su ciò si fonda la possibilità di una scienza politica, la previsione dell'avvenire e l'utilità della storia (*Discorsi* I 39). Il mondo è andato sempre allo stesso modo, e vi è sempre stato il bene e il male, però spartito diversamente da paese a paese a seconda dei temi. L'energia attiva (*virtù* [1]) passa dall'Assiria nella Media e nella Persia, di là a Roma, e indi si distribuisce tra Saraceni, Francesi, Turchi, Tedeschi (*Introd. al Disc.* II). Il Machiavelli ignora affatto il pensiero di un'evoluzione o sviluppo dell'umanità: egli appartiene a coloro che nel secolo decimosesto, fondandosi appunto sul principio dell'uniformità dell'uomo in tutte le età, prepararono la via che doveva condurre a far derivare dalla natura degli uomini un sistema naturale delle forme di civiltà. È certo che in tale principio si fondava per il Machiavelli la possibilità di avere un'arte e una scienza politica. Movendo da tale uniformità, la sua tendenza generalizzatrice poteva dalla storia di tutti i tempi raccogliere dei casi per costruirvi su delle induzioni; e un'esposizione complessiva della tesi anzidetta, cui egli s'attenne, gli era offerta da Platone, Aristotele, Polibio, Livio che da quest'ultimo dipende, e da altri autori romani. Una sua espressione favorita era questa: — « È da tenere come regola generale ».

La natura umana e la legge della vita politica nel Machiavelli.

L'uniforme natura umana per il Machiavelli è determinata anzitutto negativamente dal fatto, che egli non le riconosce alcuna autonomia morale. A questo riguardo egli condivide il modo di vedere di Polibio, sulle cui tracce è completamente redatto l'importante capitolo 2 del libro I

(1) Tra parentesi e in italiano nel testo (*N. del trad.*).

dei *Discorsi* (1). Infatti, mentre Polibio nel suo libro sesto mette molto a partito le Leggi e la Politica di Platone, nel 5° cap. del libro medesimo espone una tesi sull'origine della morale e del diritto, che va senza dubbio attribuita ad uno scritto o teoria contemporanea. La vita politica sorse nel periodo in cui gli uomini vivevano come greggi; questi allora si raggrupparono al modo dei bruti e seguirono il più bellicoso e il più forte: e così sorge la monarchia primitiva. In una società di tal fatta vien lodato ciò che è conforme all'interesse di coloro che giudicano: da ciò nascono i concetti morali e giuridici. Questi si rafforzano a mano a mano che la monarchia primitiva acquista maggior vigore, e alla loro volta i concetti morali valgono a consolidare la monarchia. Di questa teoria di Polibio intorno all'origine del diritto e della morale il Machiavelli dà un estratto, con modificazioni lievi ma ricche di significato. L'uomo primitivo vuol risparmiare a sè i danni della violenza, che colpisce altrui, quindi l'orda primitiva introdusse leggi e pene: e così nacque il concetto del diritto. Dacchè questo ebbe cominciato ad operare, l'orda non elesse più soltanto il più forte, ma volle che nel suo capo si unissero forza, intelligenza e giustizia. Da ciò risulta come il Machiavelli non riconosca una moralità proveniente dall'interno, ma solo l'attività prodotta dallo Stato; anche la religione che egli più apprezzava, quella degli antichi Romani, è istituita dallo Stato come suo strumento, è inventata da un re e fatta accettare al popolo con l'inganno.

Secondo il Machiavelli, l'uomo non è malvagio per natura. Alcuni passi invero sembrerebbero attestare tale convincimento; infatti egli una volta afferma che, secondo la testimonianza della storia, i fondatori e legislatori di Stati debbono fondarsi sul supposto, che gli uomini agiscono malvagiamente semprechè ne hanno opportunità (*Discorsi* I 3).

---

(1) Questo capitolo, dal passo ' nacquono queste variazioni di governi ' sino alla fine, è tratto dai cap. 5 a 11 del lib. VI di Polibio, e specialmente dai cap. 5, 9, 10, 11.

Tuttavia vuol dire in sostanza, che gli uomini hanno un'inclinazione irresistibile a scivolare dal desiderio alla malvagità, se niente opera in senso contrario: l'animalità, gl' impulsi, gli affetti sono il fondo della natura umana, e soprattutto l'amore e il timore. Sono inesauribili le sue osservazioni psicologiche intorno al giuoco degli affetti, alla smania di novità nell'uomo, al prevalere della passionalità primaria sulla secondaria legge morale, alle mezze misure, non del tutto buone nè del tutto cattive, che rovinano Stati ed individui, come pure intorno all'illimitatezza e inesauribilità dei nostri desideri, da lui rappresentate esattamente secondo la dottrina platonica [1].

Da questo carattere essenziale della natura umana il Machiavelli deduce la legge fondamentale della vita politica. Anche questa legge egli prese da Polibio, che a sua volta quanto alla derivazione psicologica dipende a questo punto da Platone. La monarchia primitiva si corrompe nella successione ereditaria; ma anche l'ordinamento aristocratico, che le succede, nel corso delle generazioni passa secondo la natura degli uomini nell'oligarchia, avida di ricchezze, di dominio e di donne. Anche la susseguente democrazia spessissimo si muta in anarchia già fin dalle prime generazioni: e da ciò nasce il ritorno alla monarchia. Questo è il ciclo delle forme semplici di costituzione politica. Le costituzioni buone durano poco, le cattive fanno azione dissolvente, e spesso traggono a rovina l' indipendenza degli Stati. Roma — e anche in questo pensiero il Machiavelli segue Polibio — prolungò la durata della sua potenza principalmente perchè accolse una forma mista di costituzione (*Discorsi* I 2). Egli enunzia brevemente e bene il motivo psicologico di questo ciclo: la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina; e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa, gloria e buona fortuna (*Istorie fiorentine*, V, principio).

(1) Anche qui si rileva l'affinità con Polibio I 81 cf. XVII 15.

Pertanto, dalla natura umana deriva il compito generale dell'arte politica. Questa deve fermare la velocità furiosa, con cui la natura umana precipita verso la corruzione; conservare o rinnovare, coi mezzi della legge e della religione, l'energia, il coraggio, la coscienza giuridica, la tranquillità; se poi lo Stato è in preda alla corruzione, essa deve cercare di restaurarlo, all'occorrenza mediante la violenza aperta e noncurante di qualsiasi diritto esistente, come pure mediante intrighi politici, senza tener conto d'alcun principio.

A servizio di tale compito sta la teoria, contenuta complessivamente nei *Discorsi* e nel *Principe*. In Italia lo sguardo del Machiavelli segue due direzioni. In Firenze vuol mantenuta la libertà, giacchè è un repubblicano moderato nell'antico senso romano. L'errore fondamentale della politica fiorentina consiste, secondo lui, nell'abuso che il popolo fece della propria vittoria corrompendo e indebolendo la nobiltà. In generale egli vuole che i corpi politici infermi, mediante un intervento esterno o dall'interno per arte politica, in breve tempo sieno sempre di bel nuovo ricondotti alle loro forze originarie e per così dire sottoposti a regime medico. Quando egli invece osservava l'Italia nella sua totalità, e lo stato in cui essa si trovava dopo l'invasione francese, lo smembramento del paese, la potenza degli stranieri, la corruzione, allora gli pareva necessario che non solo col ferro e col fuoco, ma anche con la sospensione totale di ogni principio morale fosse istituita una monarchia nazionale su basi nuove. Terribile contraddizione interna: coi mezzi di un Cesare Borgia egli voleva veder fondato un nuovo e stabile assetto sociale!

Il pensiero del Machiavelli sull'uomo e sulla società.

Se ora nel nostro spirito raccogliamo insieme tutto ciò, potremo intendere il pensiero del Machiavelli intorno all'uomo e alla società. E' il primo Neolatino, che nelle nuove condizioni dei popoli moderni abbia valorizzato il pensiero imperiale del mondo romano. Ed è assai più grande del suo discepolo Hobbes, oggi troppo apprezzato, perchè su questa terra italica, dove aveva sempre signoreggiato la vo-

lontà di dominio, nella repubblica romana come nell'impero e nel papato, egli, contemporaneo del Borgia, con Roma davanti agli occhi, Italiano di sangue, rappresentò questo pensiero di dominio con forza primigenia.

La società è un meccanismo d'impulso, a buon conto un giuoco degli affetti, perchè la natura umana è sempre identica; il principio della morale, del diritto e della religione risiede soltanto nell'intelletto, che dalle esigenze del benessere trae le massime della vita collettiva; autonomia morale non esiste in nessuna parte. In un tal mondo v'è *una sola possanza* veramente *creatrice*, la volontà del dominatore, la quale calcola il mondo calcolabile secondo i principi della saggezza politica, quali nascono dal giuoco degli affetti nella società, e domina gli affetti *per mezzo di affetti più forti*, che fa agire. Il Machiavelli dovette accontentarsi dei modelli, che tale arte italiana presentava ai suoi giorni nei Medici e nei Borgia: il corso Napoleone sarebbe stato l'incarnazione del suo pensiero imperiale. Nessun passo vi è nelle sue opere, che apprezzi il valore della religione per se stessa. In nessun punto vi troviamo sentita la grandezza indipendente delle creazioni artistiche, di cui era così ricca l'età sua: ed egli sente il bisogno di giustificarsi del suo poetare e scrivere col fatto del suo allontanamento dalla vita politica. Egli sente la propria fantasia, paragonabile in grandezza a quella dell'Ariosto e di Michelangelo suoi contemporanei, soltanto come una potenza politica, cui manca la materia per agire. Come nessun altro filosofo politico prima di lui, egli, grazie ad un'interna affinità elettiva, intende la potenza creatrice del genio politico, questa *fantasia positiva che calcola i fatti*, che tra le condizioni generali derivanti dalla natura umana uniforme e dalle conseguenti leggi della vita politica, agisce su quest'ultima. Per lui, l'uomo politico è quello che fonda gli Stati, crea con le sue leggi diritto e morale, e a tale scopo si avvale della religione. Tutto ciò il Machiavelli deduceva dalla storia dei re di Roma, che si era svolta da premesse consimili. Egli

non ha alcuna idea di intrinseche forze morali e religiose operanti nei popoli. Poichè lo Stato tende ad alterarsi e a degenerare, accanto a questo corpo infermo deve sempre esservi un politico, giacchè il corpo stesso deve esser tenuto continuamente in osservazione e regolato a brevi intervalli, come un orologio o altro meccanismo. E in quest'uomo politico non v'ha più traccia di pedagogia statale, nessun sentore di quella considerazione che hanno gli scrittori germanici per il valore intrinseco degli individui e per il complesso dei loro fini reali, che si fanno strada attraverso lo Stato. Vi sono invece i concetti circa il modo di ingrandirsi, di ottenere l'equilibrio delle forze politiche in una repubblica e l'equilibrio internazionale degli Stati, circa la correlazione delle forze e la meccanica dei partiti, circa le diverse maniere di venire tra essi alla decisione, mediante la guerra a Firenze o mediante il compromesso legale a Roma; e finalmente vi è la tecnica del dispotismo nel sottomettere alla propria volontà di dominio le forze singole servendosi del regolare giuoco degli affetti; vi sono indicati anche i delitti mediante i quali può effettuarsi questo processo, qualora si svolga in determinati rapporti di forze.

Questa maniera di considerare il mondo morale sotto l'aspetto d'un giuoco naturale di forze è completata dalle considerazioni sulla fortuna, che si collegano anch'esse a Polibio, e che sono quasi il modo di vedere del Machiavelli proiettato nell'universo. I buoni successi d'una volontà dominatrice nascono dal cooperare di una libera forza viva con la fortuna. ' Iudico poter esser vero — dice nel *Principe* (cap. 25) — che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi '. Egli non si stanca di personificare questa forza cieca e di descriverne i modi d'agire. Il destino accieca l'animo, per poter dominare senza contrasto; la fortuna va in cerca, per le grandi cose, di un uomo che abbia il coraggio di afferrare le occasioni; niuno può contrastare alla fortuna e spezzarne il filo; l'uomo riesce, finchè la sua condotta s'accorda con la fortuna, ma se la

volontà di questa muta, ed egli le si ostina contro, va in rovina; siccome la fortuna è donna, con lei è meglio esser audaci che prudenti. Ma la regola principale, conforme alla dottrina stoica, è questa: per esser fortunati bisogna agire come vuole la natura (*Discorsi* II 29 III 9) (1). Nel romanzetto biografico sulla « Vita di Castruccio Castracani » mostra un dominatore nato, che grazie alla sua fresca vigoria seppe vivere in buoni termini con la fortuna.

Questa romana volontà di dominio ha trovato una potente ed artistica espressione sintetica nel « Principe », che esercitò larga influenza in Europa su principi e uomini di Stato, su scrittori e poeti, perfino sulla tragedia inglese, sul Marlowe e sul *Riccardo III* dello Shakespeare, operando in molte guise di conserva con la corrotta letteratura novellistica degl' Italiani del tempo. Questo efficacissimo tra gli scritti politici era nato in mezzo alla tela dei *Discorsi*, ma, come mostra la conclusione, ha uno scopo che va al di là del problema generale della rigenerazione, per opera di un principe, d'una vita statale guasta: tale scopo è l'istituzione della monarchia nazionale in Italia. Il piccolo libro fu poi elaborato e pubblicato in una congiuntura politica, in cui pareva che la casa dei Medici potesse tornar utile agli scopi nazionali. Per la fortuna letteraria dell'opuscolo ebbe importanza decisiva la circostanza, ch'esso apparve staccato dal suo nesso coi *Discorsi:* sicchè non si osservò che un medico vi prescriveva medicamenti disperati per un ammalato senza speranza. Il grande pubblico europeo considerò fuori dei suoi ristretti limiti il caso particolare, che rendeva necessario e spiegava questo sistema tirannico. Se l'operetta, come è giusto, vien giudicata alla stregua di queste condizioni particolari, in essa resta terribile solo lo spirito di conseguenza con cui si persegue, fin nelle illazioni estreme, il pensiero politico imperiale, la concezione meccanica dello Stato. Il Machiavelli dice una volta nel piccolo

(1) Qui è messa a partito dappertutto la nota teoria polibiana intorno alla Tyche (p. e. I 4, I 35).

scritto, che il principe deve saper essere a suo tempo volpe e leone; volpe, per iscoprire le insidie, leone, per salvarsi dai lupi; e che la crudeltà è biasimevole solo quando è inutile; e per lui l'inganno è una necessità politica di prim'ordine.

Nel Machiavelli culminò l'umanismo italiano.

Con l'età del Machiavelli culminò la vita spirituale provocata in Italia dall'umanismo. In quest'età, dal terreno appunto dell'umanismo, germogliò e crebbe e fiorì in Italia come una nuova primavera della più ricca fioritura. Contemporanei del Machiavelli furono Leonardo (n. nel 1452) e Michelangelo (n. nel 1475); con lui visse ancora Raffaele Santi (n. nel 1483) e morì prima di lui; altro contemporaneo e rivale nella commedia fu l'Ariosto (n. nel 1474), e poi il Guicciardini (n. nel 1482), il più grande storiografo del tempo accanto a lui; nel 1492 Cristoforo Colombo partì dall'Europa. Il Rinascimento italiano si fece largo in tutti i paesi civili di Europa. L'umanista, che immediatamente dopo il Petrarca conseguì illimitata fama mondiale, fu un olandese, Desiderio Erasmo (n. nel 1466), e il primo umanismo tedesco-olandese raggiunse il suo apogeo verso il 1520. Quindi nella seconda metà del secolo decimosesto

L'umanismo in Francia.

la direzione del movimento umanistico passò alla Francia. Qui il Rinascimento divenne lo stampo in cui s'andò formando una grande società aristocratica nella più potente tra le monarchie: e quindi esso fin da principio attrasse a sè tutte le forze vive della società, tutte le realtà d'indole giuridica, politica ed estetica. In queste condizioni sorge una grandiosa concezione del diritto romano, un'intelligenza della storia superiore a quella degli Italiani, e una poetica che assume la direzione della poesia nazionale. La coscienza storica che di se stessa aveva la più potente tra le nazioni romanze, in questi distinti uomini di Stato, giuristi ed ecclesiastici, si fa strada attraverso le concezioni che essi desumono dai loro modelli romani. Qui non v'è

più alcun sentore d'aria rinchiusa, come nell' umanismo tedesco. Questo grande movimento spirituale parte da Francesco I, dal suo grande elemosiniere Petrus Castellanus e dal suo consigliere Budaeus; in mezzo ad esso sorse nel 1530, accanto all'antica Università, il Collège de France e valorizzò l'età nuova; e nel corso posteriore di esso apparvero Petrus Ramus, Turnebus, Lambinus, Muretus, i due Scaligeri, Cuiacius e Donellus. La storiografia del De Thou e perfino la teologia di Calvino e del Beza assunsero colorito umanistico. Tra queste circostanze espresse il suo pensiero sugli uomini uno scrittore, che richiamò l'attenzione di tutte le persone colte.

Montaigne.

Il Montaigne (n. nel 1533, *Essays* nel 1588) adopera il tono facile e gradevole del narratore; scherzi e cose serie, divagazioni su se stesso, aneddoti, passi di autori antichi, profonde osservazioni proprie si avvicendano nel semplice e bel francese dei suoi saggi, messi insieme senz'ordine. Su ogni periodo l'ilarità è versata a piene mani. Egli una volta niega d'essere filosofo [1], ma in altri punti appare un'ingenua coscienza della sua capacità d'analisi e d'induzione sugli uomini, condotte bensì senza metodo, ma anche senza ossequio ad alcun dogma. Di se stesso dice: — 'Nouvelle figure, un philosophe impremedité et fortuite'. Ma il suo sentire intorno agli uomini, al pari di quello di ogni scrittore di quell'età che si allontani dalla concezione chiesastica, si fonda sui blocchi massicci della morale antica. Il suo libro è tutto nutrito e imbevuto di filosofia antica, di Cicerone, Seneca e del suo prediletto Plutarco [2]. Con gli scettici egli ripudia tutta quanta la metafisica, ma con Socrate, da lui venerato in maniera speciale, trova nel ripiegamento su noi stessi e nella legge naturale della moralità la verità manifesta agli uomini, e raccoglie tutto ciò che vi è di genuinamente socratico per farne

(1) III 9.

(2) Confronto tra gli ultimi due III 12, difesa di entrambi II 32; su Cicerone I 39.

base alla condotta della vita. Penetrando con sguardo acuto nell'intimo della filosofia antica, ma a un tempo con liberissimo senso della vita, mette come centro della sua morale la formula stoica, secondo cui la virtù consiste nel vivere secondo natura, e ne forma regola personale di vita in modo più sano e schietto di qualsivoglia stoico antico (1). In noi la natura opera con forza primigenia, occorre soltanto accettarla schiettamente. La natura ci guida mediante la tendenza alla gioia, gli affetti fanno parte d'una vita sana, e senza essi la nostra anima sarebbe immobile, come una nave su un mare aperto e tranquillo. Prevalentemente dai classici dipendono i più antichi scrittori francesi di questo periodo che ancora vivono: il Rabelais e il Montaigne. È indubbia la parte importante avuta dal Montaigne nel trasferire lo spirito scettico dagli antichi al pensiero moderno del Descartes, e nel cancellare l'autorità e la metafisica della Chiesa; tuttavia il Buckle (cap. VIII), quando fa consistere in ciò soltanto l'importanza del Montaigne, e in generale quando vede nel rafforzarsi dello spirito scettico il solo mezzo con cui fu preparato il pensiero moderno del secolo decimosettesimo, misconosce affatto la natura degli uomini, che per ricostruire l'ordine della natura aveva bensì bisogno d'eliminare tutte le autorità ch'erano d'ostacolo, ma anche di una solida posizione dell'intelligenza. Entrambe le condizioni necessarie al nuovo corso della scienza della natura furono attuate precisamente dal lavorìo del secolo decimosettimo, nel quale si conseguì l'autonomia della coscienza morale grazie appunto a queste contese teologiche, di cui il Buckle trascura l'importanza, e al movimento umanistico cui invece egli dà valore eccessivo. Infatti lo scetticismo del Montaigne trovava un limite nella sua concezione dell'uomo autonomo, che non ha bisogno di dogmatica teologica e metafisica. Con questo doppio atteggiamento appunto egli fu precursore del Descartes. E preci-

(1) III 13.

samente lo scetticismo del Montaigne nei riguardi della dogmatica teologica e metafisica, come pure la sua veduta positiva sull'indipendenza morale dell'uomo, si fondano sugli antichi, sul lavorio collettivo del Rinascimento intorno alla filosofia morale e soprattutto intorno agli Stoici, e anche su tutta la tendenza umanistica del tempo, la quale culminava appunto in quella seconda metà del secolo decimosesto. Ma soltanto da se stesso e dal carattere del suo popolo il Montaigne trasse quell'indistruttibile e incoercibile soddisfazione della vita, la caratteristica unione di una mente serena con un cuore lieto, per cui egli ci si presenta come tipo del Francese. Sebbene anche in questo abbia avuto come precursore il Rabelais, tuttavia fu più moderno, più levigato di lui. Così si originò negli *Essays* la sua concezione dell'uomo.

Egli, d'accordo con gli Stoici, preferisce il sentire forte, maschio, lieto, alla passione del compianto, che assegna alle donne, ai fanciulli e al volgo sentimentale (I 1); come pure è d'accordo con gli Stoici nell'aver poca fiducia nel valore del pentimento e nel disapprovare il rimpianto del passato, le cui condizioni son poste dal nesso dell'universo. La sua morale mostra il baleno sereno e mite della natura stessa, come si vede specialmente da ciò che dice contro gli Stoici circa il suicidio. « Lasciate questo mondo — ci dice la natura — come vi siete entrati. La stessa via, che dalla morte vi ha tratti alla vita, vi riconduce indietro dalla vita alla morte. La vostra morte è una parte dell'ordine universale, un frammento della vita del mondo (I 19). Come già del resto affermavano anche gli Stoici, tutti gli esseri viventi tendono alla propria conservazione (I 19). Vi è una legge universale del mondo, e dagli elementi di questa ragione universale si sviluppa la nostra vita morale. Anche qui sentiamo l'eco degli Stoici, di Seneca, di Cicerone: ma il Montaigne si distingue da essi, in quanto trova la legge di natura non in proposizioni astratte, che gli sembrano sospette, ma nel collegamento dei nostri fini col complesso naturale che li regola. Noi tendiamo alla nostra conservazione, ricerchiamo la gioia; ogni morale è, in senso così

epicureo come su per giù cattolico, un disciplinare i nostri impulsi di vita, voluto dalla coscienza del nesso naturale e della legge universale. Egli ci espone come non lascia svilupparsi le passioni, ma si sforza di dominarle da bel principio, quando sono ancora dominabili; come da giovane scaltramente contrappose alla passione amorosa eccitamenti contrari; come usava alimentare e rimuginare la liberazione raggiunta, e così rafforzarla; come allontanava le apparizioni lugubri. « Poche cose — dice egli nel senso del suo diletto Socrate — mi avvincono. È giusto che le cose ci tocchino, ma non devono impadronirsi di noi. Io mi oppongo con ogni mia forza alle affezioni che mi staccano da me stesso e mi avvincono ad altro » (III 10, inizio). Si possono apprezzare salute, moglie, figli, patrimonio, ma occorre possedere per se stessi una celletta interna, dove ci si possa trovare affatto soli e liberi. Tranquillitas animi, libertà, fiducia in se stessi: sono ideali espressamente stoici, ma con la moderazione propria del Montaigne. « La felicità della nostra esistenza dipende dalla tranquillità e soddisfazione di uno spirito ben fatto e dalla volontà tenace di una ben regolata vita dell'anima ».

Donde la ragione trae la forza di operare come legge morale? a questa domanda, come si può vedere da quanto è detto innanzi, il Montaigne non risponde con precisione. Talvolta egli si giova del suo cristianesimo cattolico come di un mezzo sussidiario per rafforzare il processo morale; ma tutta l'opera sua è avvivata dal grande principio dell'autonomia morale dell'uomo. Egli è certamente un socratico, uno stoico, un discepolo delle Tusculane e di Seneca; ma è anche qualche cosa di più. La ricchezza del materiale accumulato, la maggior forza di osservazione interna, l'accrescimento della nota individuale nella fisionomia spirituale, una modulazione più fine, per così dire, dell'atteggiamento della sua anima lo pongono al di sopra degli antichi. Per l'atteggiamento spirituale e per il tenore di vita egli è il modello del Descartes, sul quale esercitò influenza anche in molte questioni particolari.

PARTE SECONDA (1).

Il movimento umanistico italiano si svolse nelle città, nelle corti e nelle classi superiori. Esso, finchè si sviluppò indisturbato, ricevette l'impronta del papato sotto Alessandro VI, Giulio II e Leone X; e la controriforma mostrò che non era penetrato nell'intimo della nazione. Ed ora nel Settentrione europeo, presso i popoli germanici, si produsse il movimento riformatore, lentamente, tenacemente, penetrando negli strati più profondi delle nazioni, creando le condizioni esteriori di un movimento scientifico autonomo mediante la liberazione dal sacerdozio romano, rendendo possibile la creazione di una teologia critica col trasferire i fondamenti giuridici del dogma nell'interiorità religioso-morale; movimento destinato nel suo corso a fare dell'autonomia religiosa e morale della persona la base della nostra vita spirituale.

Il movimento di riforma nei paesi tedeschi.

La Germania, da cui partì il moto, si trovava allora in un periodo di incremento della sua forza nazionale e della sua ricchezza, dell'industria e del commercio. Da quando Costantinopoli non era più il centro delle grandi arterie commerciali dirigentisi verso il Nord, il commercio dall'Italia valicava i passi alpini resi accessibili, indi per la Germania si dirigeva al Mare del Nord e al Baltico: da ciò il fiorire delle città tedesche. Dalle miniere dell'Erz-

Condizioni della Germania.

(1) Dall'*Archiv* citato, vol. V (1892), p. 337-400.

gebirge e del Harz si estraeva tale abbondanza di metalli nobili da causare la rivoluzione dei prezzi avvenuta nel secondo decennio del secolo decimosesto assai più che non l'importazione dalle miniere aurifere e argentifere americane. Si aggiungeva quella che il Machiavelli nel 1508 additava quale cagione principale della crescente ricchezza tedesca, e e cioè il perdurare di costumi relativamente semplici e modesti. ' I popoli della Magna non edificano, non vestono, non hanno masserizie in casa, e basta loro abbondare di pane e di carne, e avere una stufa, dove rifuggire il freddo » [1]. Il mercante tedesco si trovava ormai su tutti i mercati, e le case mondiali di Augusta tenevano loro rappresentanti in tutte le grandi piazze commerciali. L'impetuosa forza nazionale prorompeva al di fuori in ogni parte con colonizzazioni e servizi militari. E così in mezzo a questo popolo, cui mancava ancora un centro, che non era capace d'alcuna azione politica unitaria grazie alla rivalità di città, cavalieri, principi, imperatori, spuntavano innumerevoli centri indipendenti di coltura intellettuale. V'era una superfetazione di impetuose forze spirituali: e i crescenti rapporti con l'Italia determinarono un affluire di conoscenze artistiche italiane e di scritti umanistici.

Ma tutto il paese era ricoperto da una rete di potenze ecclesiastiche, che in ultimo trovavano tutte il loro centro in Roma. Le città d'allora erano cinte tutt'all'intorno da robuste porte, fossati e baluardi: all'interno campanili ampiamente dominanti, portali dalle guglie slanciate e vaste moli di cattedrali, di chiese e di monasteri. Allo stesso modo la vita spirituale degli uomini che le abitavano era signoreggiata da saldi concetti ecclesiastici. L'uomo può salvarsi dal piacere sensuale, dal peccato, dal diavolo e dalle pene eterne soltanto con l'aiuto regolato della Chiesa, che si esplica nel rigoroso sistema dei sacramenti, della confessione auricolare, delle penitenze e delle buone opere: anzi anche

(1) Così il Machiavelli nella sua relazione sulla Germania in data del giugno 1508.

dopo la sua morte continuano gli obblighi religiosi dei suoi, per liberarlo dal purgatorio. A questa serie graduale di confessioni, sacramenti, dispense, sacrifizi ed opere esterne aveva messo capo ormai tutta la profondità di sentimento dei mistici e degli imitatori francescani di Cristo. E anche i concetti scientifici sulla natura in certa guisa s'accordavano con tale disciplina ecclesiastica. Lo studioso della natura faceva consistere ancora il processo naturale nell'azione di forze spirituali sulla natura medesima e anche i più dotti filosofi ammettevano l'efficacia di forze magiche. Alla forte fede nelle preghiere faceva riscontro, come lato oscuro di questo modo di concepire il mondo, la credenza nel diavolo e nelle streghe. Parimenti non era ancor nata la critica storica applicata su basi metodiche alla somma delle tradizioni ecclesiastiche. Nel popolo si verificavano scoppi improvvisi di ansietà davanti a queste forze dell'al di là, che penetravano dovunque; nelle chiese si vedevano ostie stillanti sangue, in cielo croci e spade sanguinose, nelle città e nelle campagne un numero infinito di pellegrini, di flagellanti, di profeti, di immagini miracolose di Maria e di predicatori di penitenza. Si edificavano ed ornavano continuamente nuove chiese e cappelle, e non sembrava mai abbastanza. E tutte queste conseguenze del sistema ecclesiastico erano infine confitte come con chiodi di ferro nella costituzione dell'impero tedesco.

Carattere peculiare dell'umanesimo tedesco.

Così avvenne che il movimento spirituale, che si propagava in Europa di paese in paese, nei territori di lingua tedesca assunse carattere religioso; e quivi appunto, per tal motivo, finì con l'esplodere la sempre crescente, immensa tensione religiosa, che esisteva da lungo tempo e andava incessantemente aumentando in tutta la Chiesa romana. Il progresso della civiltà, delle invenzioni, delle scoperte, del lavoro industriale, verificatosi nel secolo decimoquinto, unì la sua azione con quella del nazionalismo, che fu il becchino dell'antica teologia razionale. La metafisica teologica del Medio Evo era tramontata: ma appunto perciò in seno all'organizzazione cattolica e tra le persone che

la costituivano s'era venuta intensificando la trattazione del dogma come ordinamento giuridico, e s'era rafforzato e più energicamente messo a frutto l'apparato ecclesiastico: in una parola, s'era consolidato il curialismo. E la pressione esterna così esercitata sulle vive forze religiose aveva fatto divampare, dal sottosuolo della fede settaria covante in segreto, il fuoco del movimento ussita. Anche l'aristocrazia ecclesiastica, dal suo canto, nei tre grandi concili del secolo decimoquinto aveva intrapreso, sebbene invano, la lotta col curialismo, invocando la riforma della Chiesa nel capo e nelle membra. Pertanto l'appello alla riforma era universale, e il germe di innovamento in pieno sviluppo. Infatti, nella mistica pratica era già diventato centro della religione e della teologia il processo interno, per il quale il singolo individuo dalla lotta coi suoi affetti e coi suoi dolori perviene alla pace interiore. A un tempo, dal Bradwardina e dal secolo decimoquarto in poi, s'era tornati all'agostinismo, che così doveva tentare ancora una volta di rendere accessibile al cuore umano bisognoso di pace il dramma metafisico della Trinità e dell'Incarnazione. Era questo un espediente a termine: ma definitivo era tuttavia il *trasferirsi dell'interesse religioso* dal dramma cosmico al *rapporto* passionale *dell'individuo con Cristo* e con Dio padre, sentito ormai con più prossima famigliarità. Il nuovo stato di coscienza appare anche nei quadri di Giovanni Bellini e del Perugino, di Ruggero van der Weyden e del Memling, nelle cerimonie funebri e nelle figurazioni della Passione, come pure nelle prediche, del secolo decimoquinto e degli inizi del decimosesto. La Curia cercò accortamente di servirsi esteriormente di questo spostamento dell'interesse religioso, ma non poteva internamente soddisfarlo.

Scopo del nostro studio.

Tra queste circostanze nei paesi di lingua tedesca l'attenzione si volse ai problemi religiosi e teologici. Il movimento della riforma, che ne nacque, non sarà studiato da noi sotto l'aspetto della storia della Chiesa o del dogma; noi non esamineremo come si sieno formate nuove Chiese

e sieno intervenuti mutamenti nella materia del dogma cristiano, ma tenteremo di interpretare questo movimento come importantissimo *anello della catena dei progressi spirituali del secolo decimosesto*. Noi ci proponiamo di riconoscere, in qual guisa l'umanità dalla metafisica teologica del Medio Evo abbia proceduto verso l'opera del secolo decimosettimo, verso la fondazione del dominio dell'uomo sulla natura, verso l'autonomia dell'intelletto e della volontà umana, verso la creazione di un sistema naturale di diritto, politica, arte, morale e teologia. A questo riguardo ha speciale importanza lo studiare, come all'inizio del secolo decimosesto in tutta Europa si sia fatto avanti vittorioso un *teismo religioso universale*, come contro di esso si sia scagliato Lutero, come tuttavia questo modo di vedere sia stato accettato entro certi limiti da Zuinglio e svolto dalle sette, specialmente da quelle della Chiesa riformata: con queste sette e con lo spirito riformato sta poi, nella maggior parte dei casi, in chiara connessione storica lo sviluppo che tale concezione ebbe nel secolo decimosettimo. Nè minor importanza ha l'esaminare come dalle mutate condizioni della società sorse un *nuovo ideale di vita*, per cui l'uomo sente il proprio valore interno, indipendente, e cerca di svolgerlo lietamente, operando dentro le concrete condizioni della vita; come Lutero e Zuinglio procacciarono a questo ideale posto e libertà nel seno stesso della Chiesa, e come anche in questo riguardo solo con difficoltà il nuovo potè farsi strada attraverso l'ostacolo delle tradizioni. Cercheremo quindi di intendere, come negli uomini di quest'età riformatrice, a differenza dalle teste medioevali e dalla loro teologia metafisica, *si sia formata una maniera nuova di dar forza e fondamento alle superiori convinzioni circa i rapporti dell'uomo con l'invisibile*. Cercheremo di intendere nella sua origine *il rapporto di quest'idea con la società*, rapporto, che per quasi due secoli contribuì a determinare tutte le mutazioni della società europea. Infine, un'ultima cosa. A questo punto ri-

sale anche l'inizio di una teologia di carattere nuovo, svincolata da speculazioni scolastiche, fondata sull'esperienza, sul processo religioso realmente vissuto e sulla letteratura cristiana. Infatti questa nuova teologia ha trovato fino ad oggi il suo fondamento nell'esperienza interna e nella storia critica del cristianesimo: ed essa ha permesso a poco a poco di raggiungere una visione dell'autonomia morale dell'uomo, che tiene conto di tutte le istanze.

Opposizione alla Chiesa guidata da Erasmo.

Erasmo, il Voltaire del secolo decimosesto, per il corso di un'intiera generazione dominò gli spiriti e guidò il movimento d'opposizione alla Chiesa. Fin dalla nascita gli era derivata infelicità e oppressione dai monaci, che più tardi in un monastero imparò a conoscere a fondo e ad odiare. Si volse al sole nascente del movimento umanistico, e andando avanti s'accorse presto d'esser nato scrittore. Adoperò tutte le forme, poesia e prosa, dialogo, dissertazione, lettera, sempre in fretta, da improvvisatore: ma ogni opera sua è piena del senso di ciò che occorreva all'età sua. Siccome egli adoperò il nuovo latino degli umanisti, senza pedanteria, con senso incomparabile della lingua, questa lingua mondiale si foggiò a tutte le idee e opinioni del tempo. In lui si ripercuotevano tutte le contraddizioni dell'età: il gusto d'una generazione virile, esuberante di forze, per gli scherzi grossolani sulla sensualità; la soddisfazione prodotta dal culminare meridiano delle scienze; l'odio d'uno spirito liberissimo contro la Chiesa; e, tuttavia, la seria e profonda meditazione dei problemi teologici contemporanei. Egli era come un demone dai cento volti di diversissima espressione e figura: e appunto perciò gli si affollavano intorno i contemporanei, interrogandolo, dubitando, ma sempre ammaliati. Egli s'acquistò merito inestimabile col suo intervento a favore della tolleranza religiosa: era nella natura stessa di quest'uomo delicato, piccolo, sempre malaticcio, che guardava con gli occhi azzurri semichiusi, il non riconoscere legittimo nelle contese religiose l'uso di un'arma diversa dalla parola. Nelle cose politiche egli sosteneva le idee liberali del tempo. Ma egli ha valore filosofico e universale soprat-

tutto per aver sottoposto ogni cosa all'esame del pensiero. Così dal suo sarcasmo arrogante, come dalla dotta e critica serietà di tutta la sua persona, traspare la soddisfazione, che un'intelligenza consapevole sente della propria sovranità. Questo suo senso della vita si manifesta al massimo grado nella più geniale ed efficace tra le sue opere, l' « Elogio della pazzia ». In essa Erasmo supera i suoi modelli e si eleva fino all'umorismo vero, rappresentando quei lati della vita, nei quali agevolmente si può trovare una buona porzione di pazzia, amore, generazione, eroismo, e senza i quali tuttavia niente di ciò che vi ha di più ragionevole al mondo potrebbe esistere o durare. Ed Erasmo espresse tutto ciò con un travestimento veramente umoristico. La signora Pazzia tesse l'elogio di se stessa, e i suoi uditori sono veri e propri pazzi. Tutte le debolezze del tempo, comprese quelle della Chiesa e delle scienze, con acume senza esempio son tratte davanti al tribunale dell'intelligenza e del sarcasmo. In tono ora leggiero, ora grave, questo scritto esprime il sentimento dell'ambiguità della vita, sentimento che dopo il Petrarca nessun moderno aveva messo in rilievo con tal forza. Senza dubbio, Luciano fu il maestro di Erasmo. Anche nei *Colloqui* non manca qualche scherzo stuzzicante: si legga ad esempio il dialogo tra un giovinotto e una ragazza che vuol farsi monaca. E tuttavia anche questo Voltaire del secolo decimosesto mise al centro del suo lavorio critico il grande problema dell'età, la ricerca del vero cristianesimo. Egli voleva capire l'Evangelo genuino. A tale fine, richiesto dai tempi, era indirizzato il più importante tra i suoi lavori scientifici, l'edizione del Nuovo Testamento; quindi le annotazioni al Nuovo Testamento e le parafrasi degli Evangeli di Matteo e Giovanni, rivolte secondo l'esempio del Valla all'intelligenza storico-critica del testo; e così pure i suoi studi patristici, che iniziavano la patrologia. Con tutti questi sussidi eruditi egli voleva procedere fino alla « filosofia di Cristo ». L'anima, dice egli nell'*Enchiridion*, memore della sua origine celeste, lotta con la materialità terrena, e in tale lotta è aiutata dalla fede, che consiste nel

proporsi Cristo come scopo. ' Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit'. [1] E questa semplice filosofia di Cristo egli la trova d'accordo con quella di Cicerone, Seneca e Platone, che scrissero anch'essi sotto l'influenza dell'ispirazione divina: Cicerone era animato dalla Divinità. Quindi Erasmo rappresenta già la teoria che ammette la rivelazione o ispirazione divina nei più nobili Greci e Romani. Nello stesso tempo egli sentì profondamente quanto vi è di enigmatico negli scritti biblici, e come anzi l'Antico Testamento non vada esente di elementi ripugnanti, e ricorse al sussidio che si trovava a portata di mano, cioè a vedere nelle Sacre Scritture delle allegorie, come nelle favole mitologiche dei Greci. Se prendeva alla lettera i libri dei Giudici o dei Re, doveva preferir loro Livio. Invero egli ritiene quali allegogorie non soltanto racconti come quello del peccato originale col suo pomo e il suo serpente, ma riconosce un elemento di simbolismo anche nelle antiche rappresentazioni cristiane. ' Nec alia est flamma, in qua cruciatur dives ille commissator evangelicus; nec alia supplicia inferorum.... quam perpetua mentis ansietas, quae peccandi consuetudinem comitatur'.

Reuchlin.

Accanto ad Erasmo collaborò a creare la nuova teologia, fondata sulle fonti stessi del cristianesimo, il Reuchlin, che non fu un grande scrittore, ma un erudito dall'attività concentrata, che coi suoi *Rudimenta hebraica* dette il primo completo sistema d'insegnamento della lingua ebraica. « Nessuno prima di me si è sobbarcato all'impresa di racchiudere in un libro le regole della lingua ebraica; e anche se all'invidioso dovesse spezzarsi il cuore, tuttavia

---

(1) Nell'*Enchiridion*, Opp. ed. Cleric. V 25. cf. la rappresentazione della fede volgare nell'*Encomion Moriae* Opp. IV 443, come pure la sapiente esposizione del processo, per cui la semplice filosofia di Cristo si è ampliata nel sistema e apparato della Chiesa, nelle *Annot. ad Math.* II. 30 alle parole: iugum meum suave. Già in Erasmo appare quello sforzo di semplificazione, che poi guidò Lutero.

sono io il primo. Exegi monumentum aere perennius » (1). In molti punti della sua opera egli additò gli errori linguistici della Vulgata.

Teismo religioso universalistico.

Ma gli umanisti tedeschi, che si formarono alla scuola dell'Italia, sorpassarono di molto i limiti, che Erasmo aveva posto alle proprie manifestazioni pubbliche.

Già Erasmo e il Reuchlin risentono fortemente l'influenza del teismo religioso-universalistico degli umanisti italiani, vale a dire la convinzione, che nelle diverse religioni e filosofie la divinità sia stata e anche oggi sia ugualmente operante, manifestandosi nella coscienza religiosa e morale di ogni uomo elevato. Questa tesi presuppone l'idea di un operare affatto universale della divinità in tutta la natura e nella coscienza di tutti gli uomini: quindi ordinariamente si collega con una concezione panteistica o panenteistica dell'ordine mondiale. Effettivamente, una concezione simile era allora assai diffusa accanto alla nominalistica, e si collegava al platonismo, alla Stoa e alla mistica cristiana.

Il teismo religioso-universalistico sorse presso acuti osservatori medioevali dal confronto tra la condotta religioso-morale della vita che si ha in seno alle diverse religioni, quindi dalla vita stessa e dalla considerazione spregiudicata di essa. Le linee fondamentali ne erano state già tracciate dai dotti raccoltisi attorno a Federico II di Hohenstaufen. Già il Boccaccio e altri novellieri italiani vedevano nel Saladino un tipo ideale di fierezza, di dignità e di magnanimità: e nella novella dei tre anelli il teismo neutrale tra le varie religioni è manifestato esplicitamente. Nella poesia epica italiana, che celebrava le lotte tra Cristiani e Maomettani, spesso i poeti fanno esprimere a Maomettani o a demoni giudizi su religioni non cristiane, che non avrebbero potuto dire parlando in nome proprio. Così il Pulci mette in bocca al diavolo Astarotte considerazioni sul valore relativo delle reli-

(1) HARDT, *Historia Ref.* ' In Reuchlini Consilium pro libris Iudaeorum non abolendis '.

gioni. Lo stesso concetto derivava nel corso del secolo decimoquinto dallo studio umanistico dei classici; l'ossequio per la grandezza morale degli antichi si univa con l'accettazione del teismo universale svoltosi dalla Stoa in poi. Infatti gli scritti di Cicerone e di Seneca, che esprimevano questo concetto, il più elevato che l'antichità avesse raggiunto, costituivano il nutrimento quotidiano degli umanisti e degli Italiani colti loro amici. Giorgio Gemisto Pletone, che partecipò ai concili di Ferrara e di Firenze verso la metà del secolo decimoquinto, è una personalità assai importante nella storia della religione: infatti lo scopo tacito della sua vita fu la fondazione di un teismo religioso-universalistico come religione nuova diversa dal cristianesimo. Egli traeva la materia da Platone; i nomi di Dio e delle forze divine dalla mitologia della sua Grecia, disdegnando le designazioni cristiane: tanto chiaramente e precisamente egli distingueva la nuova fede dalla cristiana (1). Questo teismo religioso-universalistico, rappresentato ormai con parecchi adattamenti cristiani nell'Accademia platonica di Firenze, trovò la sua espressione più perfetta negli inni di Lorenzo il Magnifico, i quali alla loro volta influirono sulle poesie di Michelangelo. Secondo il parere di Giacomo Burckhardt, il teismo era assai diffuso nella colta società italiana del tempo: ed esso fu favorito nelle nuove scuole dalla critica storica. Lorenzo Valla impugnò l'autenticità della lettera di Abgar d'Edessa, la redazione del simbolo apostolico col concorso di tutti gli apostoli, ritenne Mosè e gli Evangelisti semplici storiografi, e distrusse definitivamente la favola della donazione costantiniana. Nel 1498 fu provato davanti all'Inquisizione che un certo medico bolognese considerava Cristo come concepito naturalmente e con ragione condannato a morir sulla croce (2).

---

(1) Quest'attitudine di Pletone è stata illustrata da Fritz Schulze nel primo volume della sua *Geschichte der Renaissance* (1874), che studia appunto Pletone e i suoi tentativi di riforma.

(2) G. Burckhardt, *La Civiltà del secolo del Rinascimento in Italia*, trad. da Valbusa, Firenze 1876, II. 311 sg.

Orbene, anche nella cerchia degli umanisti di Erfurt troviamo la stessa fusione di teismo religioso universale con la critica filologica, talora radicalissima, delle fonti del cristianesimo; anche ivi un odio ardente e impetuoso contro i monaci, la disciplina ecclesiastica e la metafisica scolastica, identico a quello ond'erano animati gl'Italiani ed Erasmo, si mescolava con concetti morali rilassati, quali dovevano germogliare dall'abbandono posteriore della morale inculcata dall'educazione monastica.

K. Mudt.

Capo spirituale di questa corrente fu Konrad Mudt (Mutianus Rufus), canonico di Erfurt. Questi da giovane era stato in Italia ed ivi aveva sentito l'attrazione di quel teismo religioso universalistico, che aveva assunto forma particolare con Pico e Marsilio Ficino, e che esercitò grande influenza anche su altri ragguardevoli teologi di lingua tedesca, tra i quali il Reuchlin e Zuinglio. Ormai egli riposava in beatitudine letteraria nella sua abitazione del duomo di Erfurt, sull'ingresso della quale era scritto: beata tranquillitas; e nell'interno un'altra iscrizione, bonis cuncta pateant, invitava i visitatori a fare il loro esame di coscienza. Quando una volta gli furon portate insieme, nella diletta libreria della sua casa, parecchie edizioni di autori antichi, egli pianse di gioia. Era alieno da qualsiasi specie di attività un po' intensa, e non pubblicò niente; ma la sua personalità ragguardevole ebbe grande efficacia sulla vicina Università di Erfurt e anche molto più in là, grazie ad una serie di amicizie ospitali veramente alla Gleim e ad una viva e intellettuale corrispondenza. Soltanto queste lettere oggi c'informano sulle sue vedute. Anche in questo pensatore silenzioso la grande dottrina religioso-universalistica dei Neoplatonici italiani intorno al Logos invisibile, quale rappresentante di tutte le rivelazioni e di tutte le filosofie, si accoppia con la critica filologica ognor più sviluppata, che ormai si volgeva anche alle antiche fonti cristiane. Nella celebre lettera allo Spalatino egli risolse la famosa questione, che si collegava alla tesi dogmatica della lunga tenebra del mondo pagano sino all'apparizione di

Cristo [1], mediante la teoria della rivelazione universale, cioè dall'animazione divina di tutta l'umanità. Il vero Cristo è invisibile e presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi; egli è la sapienza divina; e questa non ha operato soltanto presso i Giudei in un angolo della Siria, ma dappertutto e in ogni età, presso Greci, Romani e Germani. Anzi il Mutianus pensa che la saggezza divina, oltrechè nelle religioni teistiche e nelle filosofie dei popoli civili, si è manifestata anche nelle mitologie. Al padre cisterciense Enrico Urban, suo intimo amico, egli come conclusione dichiara quanto segue. « Vi è un sol Dio e una sola Dea. Ma come molti sono gli aspetti, così molti i nomi: Giove, Sole, Apollo, Mosè, Cristo, Luna, Cerere, Proserpina, Tellure, Maria. Tuttavia, guardati dal parlare di queste cose, che debbono custodirsi nel silenzio, come i misteri delle deesse di Eleusi. Nelle cose di religione bisogna servirsi del mantello di favole e di enigmi. Tu, col favore di Giove, cioè del Dio ottimo e massimo, disprezza tacitamente le piccole divinità: quando io dico Giove, intendo Cristo e il vero Dio » [2]. Da questo teismo religioso-universalistico derivava per lui, come per il suo Cicerone, l'esistenza di una legge morale naturale, che è stata trasfusa nell'anima nostra dall'altissimo maestro. Invece egli condannava l'intiera disciplina morale ecclesiastica, i monaci questuanti, i digiuni quaresimali, la confessione auricolare, le messe dei defunti; e intorno alle Sacre Scritture esponeva alle volte ipotesi critiche audacissime.

---

(1) Gerson *Opp.* III p. 1585 ricorda già come tra gli uomini di mondo si discutesse spesso, perchè mai Dio, invece di eleggere soltanto alcuni, non avesse salvato tutti. — Rulman Merswin, nel suo libro sulle nove rupi, del 1352, ha questo dialogo tra un uomo e una voce che lo ammonisce: — « Ciò che tu dici, che il malvagio popolo giudeo e il malvagio popolo pagano debbono andare in perdizione, non è vero ». L'uomo: « Oh, come mi sembra strano questo discorso! » Qualche cosa di simile si trova anche in Cristoforo Fürer presso Lochner p. 89.

(2) ' Est unus deus et una dea. Sed sunt multa ut numina ita et nomina: Iupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria. Tu Iove, hoc est optimo maximo deo propitio, contemne tacitus deos minutos. Quum Iovem nomino, Christum intelligo et verum Deum '.

La vera teologia.

Quando poi si rappresentò la triste commedia del processo contro il Reuchlin, incominciato a Colonia e continuato a Roma, d'un colpo si trovò formata ed attiva in Germania un'opinione pubblica, che parteggiava per la nuova « vera teologia ». Nelle *Lettere di uomini celebri* (1514, 1519) si faceva la rassegna del drappello reuchliniano, e nelle « Lettere di onest'uomini oscuri » (1515-1517) il partito oscurantista fu fatto oggetto di una satira popolare, che rispondeva al sentimento tedesco del secolo decimosesto che ormai, animoso e sano, moveva guerra ad ogni cosa morta. Ivi con tratti grossolani e con qualche situazione sconcia è rappresentato il Don Chisciotte teologico tedesco del secolo decimosesto, il prete sensuale, di corta vista, fiacco, ignorante, zotico, che invano si oppone ai tempi nuovi. Ivi prima ancora di Lutero si combattono le indulgenze; e con poche parole sparse qua e là, ma non perciò meno efficaci, si accenna alla nuova vera teologia, i cui modelli sono Erasmo e il Reuchlin. Questa teologia si rifà alle fonti nella loro lingua originaria, rende di nuovo accessibili i padri della Chiesa, dalla teologia e disciplina ecclesiastica coi loro gotici ghirigori ritorna alla semplicità del Vangelo: chi opera giustamente sarà beato.

Il nuovo ideale religioso nei paesi tedeschi.

Orbene, nei paesi di lingua tedesca in connessione col teismo religioso universale si sviluppò un nuovo ideale religioso della vita.

In Italia l'antico ideale cristiano-ascetico della vita aveva ceduto il posto alla personalità sviluppantesi naturalmente dai suoi elementi, completa in se stessa. Il fatto è riconoscibile così nell'autobiografia di Leon Battista Alberti, come nei forti contorni della personalità di Leonardo da Vinci. L'uomo — dice Leon Battista Alberti — è creato per operare; questo è il suo scopo; arrecare utilità, la sua vocazione. Sono uomini pieni di fiducia in se stessi, che si sforzano di dare il più libero sfogo alla loro natura (1). Molto affine

(1) Le prove particolari di quanto qui si afferma si trovano in G. Burckhardt, *La civiltà del secolo del Rinascimento* specialmente, vol. I. 178 sgg.

è l'ideale raffigurato nella società monastica immaginaria del Rabelais. 'En leur reigle nestoit que ceste clause: Fay ce que vouldras. Parce que gens liberes, ben nayz, bien instruictz, conversans en compeignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse à faictz vertueux, et retire de vice: lequel ilz nommoyent honneur' (1). Similmente in Inghilterra Tommaso Moro, nel suo quadro della società ideale, l'*Utopia* (1516), dava base razionale ai due principi religiosi fondamentali, l'immortalità e la fede in Dio, e li considerava come condizioni della felicità e della convivenza umana: le leggi di natura sono anche leggi di colui che largisce la fede cristiana, e la vera religiosità non consiste nelle osservanze, bensì nell'adempimento onesto dei doveri quotidiani.

Gregorio di Heimburg.

Ormai anche in Germania dovunque penetra l'influenza dell'umanismo appare, nell'interessante vita di alcune forti personalità, quell'aumentata coscienza di sè, che si sviluppava dappertutto dall'ammirazione della grandezza morale degli antichi. Già alla metà del secolo decimosesto Gregorio di Heimburg, « il più dotto ed eloquente fra i Tedeschi » al dire del suo maestro Enea Silvio, nella sua proficua attività di studioso degli antichi si sentì attratto dal senso e dall'ideale della vita che li animava, e ne fu rafforzato nella sua libera soddisfazione di operare nel mondo. Al dominio della Chiesa romana contrapponeva la indipendenza dell'uomo nella fede. 'Nam compulsis et invitis nihil vel modicum prodest fides et quaecumque exhibitio fidei. Constat enim coacta servitia Deo non placere' (2). Egli ha della vita lo stesso senso virile degli autori romani, e il medesimo sentimento si manifesta contemporaneamente in una memoria difensiva di Sigismondo d'Austria contro Pio II, dove si fa appello al 'ius naturae quod nemo nobis prohibere potest nec a

---

(1) *Gargantua* I c. 57.
(2) Goldast, *Monarchia* I 558.

nobis auferre, quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est '[1].

Hutten e V. Pirkheimer.

Tra le personalità di tal tipo apparivano in prima fila ai contemporanei il cavaliere Hutten e il patrizio cittadino Villibaldo Pirkheimer. Particolarmente Hutten fu il primo Tedesco, che animato da un sentimento di sè simile a quello degli antichi s'impose per così dire al pubblico in ogni congiuntura della sua vita. Il Pirkheimer nel ritratto che ce ne ha lasciato il Dürer appare come una figura imponente e ben quadrata, piena del sentimento della propria dignità, dallo sguardo molto espressivo. Egli, come Enea Silvio e Gregorio di Heimburg, dagli antichi aveva imparato soprattutto la soddisfazione del vivere e dell'operare, il sano sentimento della propria personalità. In lui l'ideale italiano dell'uomo universale s'impersona in una genuina tempra tedesca e in una vita borghese di città libera, e anche in lui troviamo, come nucleo di tutte le convinzioni onde si compone la personalità, la Stoa romana e il raccolto sentimento virile di essa. Ecco ciò che egli scrive alla sorella Charitas: — « Molto più di tutti i titoli ed onori passeggieri sono magnifici quei beni della vera virtù, che non sono incisi in marmi o bronzi, ma nei monumenti della gloria eterna, e sono di gran lunga superiori a qualsiasi ricchezza; essi risplenderanno più di ogni onore e metteranno in ombra ogni nobiltà, e infine sono e rimangono più saldi, veri e duraturi di tutte le cose superficiali e fugaci. Essi, infatti, non soltanto hanno il potere di guidare e condurre in salvamento nel porto dell'altissima beatitudine e immortalità gli uomini, vacillanti e sbattuti qua e là nel mare di questo mondo, ma posseggono anche la forza di guarire tutte le contrarietà, pene e miserie. Perciò ragionevolmente e saggiamente i filosofi stoici hanno asserito, che il nostro vivere è da ascriversi alla natura, ma il vivere seriamente e rettamente a monna filosofia. Nè

(1) Goldast II 1581. Vi si manifesta fortissimo anche il sentimento nazionale, ' Nostrum est, patriam nostram tutare alacriter '.

ciò deve recar meraviglia, giacchè Dio non ha concesso all'uomo nessuna cosa più elevata e magnifica di questa ». E altrove: — « Noi dunque dobbiamo esser forniti, guarniti e armati di filosofia, e adoperare ogni diligenza per sopportare con buono e grande animo ogni malanno ». Similmente nell'*Elogio della podagra* egli esalta « l'essere imperturbabili e per niente pavidi, il disprezzare ogni cosa vile e il mirare soltanto a ciò che è elevato e grande, il sopportare per amor della virtù anche le cose aspre e difficili, l'attenersi costantemente al proposito formato ». Nell'*Ammonimento di Gesù bambino ai giovani* egli dice:

« Non essere ozioso, lavora qui sulla terra
E potrai diventare ricco e felice ».

Nuova coscienza civile nelle città tedesche.

Orbene, mentre da noi il pensiero e la poesia generalmente rimangono nei limiti dei saldi ordinamenti tedeschi e della probità cristiana, la personalità riceve nuova forma da questa coscienza, che l'antichità le dà della sua forza naturale. Quest'operare con l'animo tutto rivolto all'interesse comune, specialmente nelle città, lo troviamo anche presso gli antichi. Anche i Fiorentini del gran tempo antico, senza pregiudizi, con sentire schietto, avevano vissuto così, in compagnia amichevole cogli Ateniesi e coi Romani; altrettanto accadeva ora ai borghesi di Norimberga e delle altre città libere dell'impero, ai cavalieri e agli scrittori di efficacia popolare. Infatti, immediatamente prima dell'apparire di Lutero tutta la letteratura, in opposizione con la disciplina e l'ascetismo della Chiesa, esprime la tranquilla e salda fiducia dell'uomo operoso in se stesso e il suo naturale rapporto con Dio.

S. Brant.

Sebastiano Brant è il più ragguardevole rappresentante letterario, nella generazione precedente a Lutero, della borghesia che ascende. Nella sua *Nave dei pazzi*, stampata per la prima volta nel 1494, egli dice:

« Guarda l'ipocrita!...
Ma anche noi vogliamo meritare
Che Dio ci faccia morire in grazia,
Come lui, benchè egli giorno e notte
Stia in ginocchio, preghi e vegli;
Egli vuol soltanto digiunare e costruir celle,
Non osa fidarsi nè di Dio nè del mondo!
Dio non ci ha creati per questo
Che noi diventiamo monaci o preti,
E specialmente, che noi dobbiamo sottrarci
Al mondo!...
  Non è volontà e opinione di Dio
  Che l'uomo così rinunzi al mondo
  E abbia cura soltanto di se stesso ».

Hutten, nella sua satira sui tempi di Giulio II, scritta anch'essa prima dell'apparire di Lutero, combatte la « insensatezza di credere che un bandito come Giulio II possegga le chiavi del cielo ». « Come? lo spirito umano, scintilla della luce divina, parte di Dio stesso, si lascia così accecare dall'insensatezza? »

« Fatevi animo, compatriotti! Diventiamo uomini, con la fede
Che possiamo acquistare il regno di Dio con una vita pura;
Che solo il nostro operare, e non il santissimo Padre
Ci fa beati » (1).

L'esaltazione dell'uomo in Dürer.

Ben diversamente dalle antiche figurazioni macabre, che rappresentavano la soggezione degli uomini alle potenze delle tenebre, il Dürer nel momento culminante della sua vita, nel 1513, col suo *Cavaliere, Morte e Diavolo* espresse come nessun altro pittore del tempo la potenza vittoriosa dell'uomo, e nel suo *S. Gerolamo* diede forma alla saggia tranquillità umanistica erasmiana. Nel proprio diario egli racconta che suo padre « usò grande diligenza verso i figli nell'educarli al rispetto verso Dio; infatti, il suo maggior desiderio era quello di riuscir bene nell'educazione

(1) *In tempora Iulii satyra. Schriften*, III, 269 sg. — Strauss, *Hutten* (*Ges. Schr.* VII 69).

dei figli, in modo che questi diventassero graditi a Dio e agli uomini. Quindi il discorso, ch'egli ci teneva ogni giorno, era che dovevamo amar Dio e agire lealmente verso il prossimo » [1]. Come si manifesta il grande animo suo, così devoto nell'operare poderoso al superiore nesso delle cose contenuto nella Bibbia, in quel passo del diario, dove si accenna alla notizia, corsa falsamente nel 1521, della cattura di Lutero! Egli spera che ormai il duce sarà Erasmo. « Ascolta o cavaliere di Cristo! esci a cavallo accanto al Signore Gesù, difendi la verità, conquista la corona del martirio! Del resto, anche senza essa tu sei un vecchio piccolo uomo, ed io ho udito, che tu stesso ti dài ancora soltanto due anni di vita, nei quali tu sei ancor buono a far qualchecosa ».

P. Gegenbach. Panfilo Gegenbach, nella sua poesia « L'antico confederato » (*Der alte Eidgenoss*) composta nel 1514, mostra agli Svizzeri dei giorni suoi il proprio ideale, facendo il quadro dell'età primitiva:

« erano uomini ruvidi e pii
Avevano percorso molti monti e valli,
Ciò facevano per nutrirsi.
Nessuna slealtà, nessun orgoglio era in loro
E servivano il Signore Iddio.
Fedeltà fraterna era tra loro
In tutta semplicità essi andavano
E avevano Dio nel cuore ».

Vi è un'altra poesia, scritta bensì subito dopo il sermone di Lutero *de poenitentia*, che si rivolge contro i « mangiamorti », cioè la gente di chiesa, che vive sulle messe dei defunti. Mentre il clero, dal papa sino alla fantesca del monastero, si rallegra della buona vita procurata dalle messe dei morti, le anime di questi si lamentano, e tra le altre quella del contadino dice:

« Io ho udito dai miei genitori
che chi si nutre del lavoro delle sue mani,
questi è beato e gli andrà bene ».

---

(1) Diario del Dürer presso Thausing p. 73.

Questa pietà contenta del mondo, proprio matura, si capisce che fu stimolata dalla lotta di Lutero contro Roma; ma appena questi nella contesa con Erasmo ebbe proclamato la dottrina del peccato e della giustificazione, si verificò una scissione. Gli uni si sentirono attratti dalla personalità potente di Lutero, gli altri ne rimasero piuttosto urtati. Charitas, la sorella del Pirkheimer, nelle sue *Memorie* trova insopportabile appunto che « l'uomo non abbia volontà libera », « che Dio senza concorso dell'uomo lo voglia rendere beato o reprobo » (1): e in ciò era d'accordo con lei lo stesso Pirkheimer (2). Con particolare chiarezza si esprime Teobaldo Thamer. « Una cosa è vera, non perchè si trova nella Bibbia, ma appunto vi si trova perchè è vera in se stessa. La Bibbia non può trovarsi in contraddizione con la verità, quale si rivela nella coscienza e nelle creature: anzi presuppone tale verità (3).

In tal modo prima ancora che Lutero apparisse l'umanismo aveva preparato il teismo religioso-universalistico. Chiunque allora, libero dalla metafisica teologica medioevale, leggeva il suo Cicerone o Seneca, si sentiva rafforzato in questo teismo. A questo concetto faceva riscontro un ideale di vita rivolto allo spiegamento delle forze naturali e alla vita lietamente operosa nel mondo. Nello stesso senso operarono il trapasso dalla feudalità guerriera ad un diverso sistema di armi e di arte militare, l'assoggettamento della feudalità prepotente ai principi, e lo sviluppo dell'industria e del commercio nelle città; da tutto ciò si ebbe nel mondo europeo un aumento di energia spirituale. Specialmente in Germania il teismo universalistico e l'ideale attivo della vita si trovava in armonia con la teologia genuina, con la

---

(1) *Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer, herausg. von* HÖFLER. Pref. p. XXXVI, secondo LOCHNER, *Gesch. Studien* p. 86.

(2) Lettera a Kilian Leib, ibid. p. XXXVIII; cf. DÖLLINGER, *Reformation*, I 553 Pref. p. XXXVI, secondo LOCHNER, *Studien*.

(3) Nel notevole libro del NEANDER sul Thamer (1842), p. 25. Cf. i passi sull'autonomia della coscienza anche di fronte alla Scrittura, p. 24: « la coscienza, la stessa divinità rivelata », p. 28; « essa è il Cristo interiore o la parola vivente ».

filosofia di Cristo che si sperava di poter desumere dalla trattazione filologico-critica delle fonti del cristianesimo. Questa pietà sana, onesta, retta, paga del mondo, che univa virilmente il pensiero scientifico con la pietà e la fede, presso di noi sottopose a una critica sanamente giudiziosa le crollanti istituzioni medioevali, e specialmente il sistema eterogeneo per cui la Chiesa dava norma al processo morale-religioso. Semplificare nell'uomo tale processo e renderlo autonomo dall'apparato della Chiesa: ecco il bisogno, che dappertutto urgeva in Germania. E come, più tardi, sotto la protezione di Federico II, di Caterina II, di Giuseppe II, e dell'aristocrazia francese, ottenne il predominio letterario quella filosofia, che poi con la rivoluzione francese doveva scuotere i troni, così appunto durante il secolo decimoquinto e i principi del decimosesto le idee su esposte poterono godere la simpatia o la tolleranza tacita di quegli stessi papi, cardinali e vescovi, che poi da esse furono minacciati.

Lutero.

Venne Lutero.

Nell'umanità vi è continuità non solo di progresso scientifico, ma anche di sviluppo religioso-morale. Come il singolo uomo, così tutto il genere umano vive progredendo a misura delle proprie esperienze di vita; ed è certo che i grandi mutamenti nella vita morale sono stati sempre collegati con quelli della vita religiosa. La storia finora non attesta in favore di una morale senza religione; a quanto ci è dato di vedere, le nuove forze attive di volontà son sempre sorte in collegamento con le idee sull'invisibile. Orbene, in questo campo la innovazione, per esser fruttuosa, deve sempre collegarsi storicamente col passato, e sorgere dal fondo stesso della religiosità del periodo che tramonta, allo stesso modo che una vita nasce dalla precedente. Infatti, l'impulso all'innovazione si ha soltanto allorchè nell'uomo sinceramente religioso si determina, come risultato delle più intime e profonde esperienze acquisite nello stesso sistema esistente grazie al mutato stato di coscienza, un senso d'insoddisfazione. Così avvenne anche in Lutero.

Egli volle rinnovare il cattolicismo: e rinnovò il Vangelo. Le nostre conoscenze odierne sul cristianesimo primitivo ci permettono di affermare, che il concetto morale sull'uomo formatosi in Lutero e nei suoi compagni segna sulla via dell'evoluzione religioso-morale un decisivo progresso anche in confronto con le prime età cristiane. Ci proponiamo appunto di sceverare questo elemento nuovo dal complesso delle idee di Lutero, determinato e appesantito dalla tradizione, e di esaminarlo.

Lutero riunì in sè tutti i motivi di opposizione. Egli mostrò una straordinaria capacità di sentire i bisogni del suo tempo e di unificarne i pensieri vitali; ma al tempo stesso ebbe nel proprio genio religioso una forza unica e unilaterale, che trascinò seco i contemporanei per un tratto o per l'intiera strada, come spinti da una forza superiore, a loro estranea. Era nato per agire e per dominare, e nella sua individualità v'era qualche cosa di autocratico, di sovrano. Le sue invettive contro il duca Giorgio, ch'egli dice apostolo del diavolo; quelle contro il re d'Inghilterra, chiamato « pagliaccio », mentre gli scritti di lui contro il protestantismo venivano paragonati alle ingiurie d'una donna pubblica impermalita; l'umorismo feroce contro la bolla sull'Eucaristìa lanciata dal « Santissimo Signore », dal Papa; sono tutte manifestazioni di un animo impavido, pervaso dal sentimento della propria forza. Lutero una volta confortò Melantone nelle sue inquietudini dicendogli: « che cosa mai alla fin fine potrà farti il diavolo, più che strozzarti? ». — Già dal 1516 troviamo il monaco agostiniano oberato di faccende, costretto a tenere due scrivani soltanto per la corrispondenza. I suoi occhi indemoniati, che già quand'egli era ancor giovinetto eran sembrati di malaugurio al legato Caietano, vedevano a fondo tutte le realtà del mondo tedesco: e la sua energia indomita, la sua comprensione della realtà, e il dominio che su questa sapeva esercitare, si fondavano sulla coscienza sempre viva in lui del vincolo con l'invisibile. Si può consentire o con la Stoa o con Lutero, o con Kant o col Carlyle: ma questa è la sola condizione

dell'agire eroico; e se ci fossero innumerevoli Voltaire, non farebbero altro che assoggettare gli uomini avveduti al dominio della forza bruta. Lutero possedeva un'anima semplice, congiunta a grandissima ed esuberante potenza creatrice e a genialissima ricchezza d'animo; e nella sua fede predominava quell'elemento, che è proprio degli uomini di volontà, e che agisce da persona a persona. Grazie alla sua natura così semplice, e pur così ricca, egli potè diminuire il deserto della Chiesa, abbracciare nella fede l'uomo tutto intiero, staccar la nazione da Roma, e rimaner vicino e comprensibile alla maggior parte di essa anche quando divenne sempre più manifesta la rigida unilateralità delle sue vedute circa il processo religioso-morale. Dominò i suoi contemporanei, perchè essi credevano di vedere in lui il loro stesso io potenziato; attrasse a sè i migliori dell'età sua come colui che in una lotta mortale liberava la religiosità personale dal regime sacerdotale di Roma. Lutero che brucia la bolla, Lutero a Worms, Lutero alla Wartburg: ecco il Lutero che la nazione continuerà ad amare, anche quando il tipo personale di religiosità, da cui egli aveva attinto la volontà eroica delle sue azioni, da lungo tempo avrà ceduto il campo ad altre forme. E accanto a lui amerà lo Zuinglio del pergamo di Zurigo e della battaglia di Kappel.

Pertanto si deve esaminare ciò che unisce Lutero, nel passato con la mistica tedesca, nel futuro col nostro idealismo trascendentale; ciò che a un tempo gli permise di essere per i suoi contemporanei il rinnovatore della società nelle più profonde basi religioso-morali. Questo nucleo è contenuto nei tre grandi scritti del 1520: - *Della libertà di un uomo cristiano*; *Sermone sulle buone opere*; *Ai cavalieri cristiani di nazione tedesca intorno al miglioramento dello stato cristiano*. Tuttavia tale nucleo deve essere sceverato da queste opere, dove esso è mescolato con elementi di natura più rigida e grossolana, col dogma tradizionale e con la dottrina dei peccati e della giustificazione. Tratteremo in primo luogo di questi ultimi elementi.

È una delle leggi della storia religiosa, che la fede umana abbia vita robusta e sviluppo rigoglioso soltanto nella continuità storica e nella comunione religiosa. La forza di Lutero come fondatore d'una Chiesa sta appunto nell'aver osservato tale legge con la sua riforma. Poichè il primo editto del Codice giustinianeo, nel quale si contiene il riassunto dell'attività dogmatica dei Concilii fino a quello di Nicea, costituiva il fondamento del diritto pubblico ancora ai tempi di Lutero, questi si attenne a tale terreno giuridico, e altrettanto fece Zuinglio, sebbene interiormente più libero, nel colloquio di Marburg. L'agostinismo era il midollo spinale della Chiesa medioevale; la trasformazione di esso, compiuta dal nostro monaco agostiniano per bisogno d'interiorità, autonomia e sicurezza della fede, mutò la forma e la base dei dogmi definiti a Nicea col mutare la dottrina circa l'acquisizione della salute. La giustificazione, che l'uomo medioevale sperimentava in sè, era una corrente oggettiva di forze, che dal mondo trascendente grazie all'incarnazione scendeva sui fedeli lungo i canali degli istituti ecclesiastici, ordinazione sacerdotale, sacramenti, confessione, opere: era un processo superiore all'intelligenza e reggimentale. La giustificazione per la fede, come la sentì Lutero, era invece l'esperienza personale del credente, che vive nella continuità della comunione cristiana, e che sente nel processo personale della fede la fiducia nella grazia divina, proveniente dal far propria l'opera di Cristo mercè l'elezione graziosa personale. Sebbene da ciò dovesse nascere un mutamento dello stato di coscienza rispetto al dogma, e della motivazione della fede nel dogma, tuttavia tale mutamento non toccava la materia dell'antico dogma cristiano.

L'atteggiamento di Lutero circa la fede, in quanto riguarda i concetti di peccato e grazia, giustificazione e riconciliazione mercè il sacrificio di Cristo, i sacramenti e i legami ecclesiastici del credente, in tempi recenti, a partire dall'importante esposizione del Ritschl, è stato esaminato più acutamente d'un tempo, sicchè possiamo limitarci qui

a richiamare tali studi, e particolarmente quello magistrale del Harnack (1). Non v'ha dubbio che in Lutero, come in Zuinglio, l'energia del giudizio morale, la consapevole certezza dell'unione dell'uomo, mercè la sua coscienza, con un giudice supremo, la lieta fiducia di potere, giustificati dinanzi a lui, agire nel mondo come suoi strumenti, si manifestano in modo più profondo di quanto fosse avvenuto mai per l'addietro. Appunto questa sostanza di fede, concorde con la grande tradizione della Chiesa, diede ai riformatori l'energia eroica di scuotere l'apparato e la disciplina ecclesiastica e di operare quali creatori di chiesa. Ma tuttavia bisogna fissar questo punto: che tale nesso di concetti religiosi non è la scomparsa del dogma, la « fine dell'antico cristianesimo dogmatico » (purchè non si intenda questo soltanto come sistema ristretto in dimostrazione scientifica) bensì presuppone sempre necessariamente il dogma, e sta e cade con esso. Anzi bisogna riguardare come presupposto della dottrina sui peccati e sull'incapacità al bene l'antico ideale monastico, francescano (2). A mano a mano che la dottrina sul peccato originale veniva separata da questa base a motivazione dualistica, essa dovette ricorrere a una raffigurazione affatto insostenibile delle esperienze sulla natura umana. Infatti la dottrina di Lutero intorno a Cristo e alla giustificazione per opera sua considera come nucleo del dogma soltanto « l'ufficio e

---

(1) RITSCHL, *Christliche Lehre von der Rechtfertigung*, 1126 sgg. HERRMANN, *Verkehr des Christen mit Gott.* 1886. HARNACK, *Dogmengeschichte*, III 700 sgg. Con questi lavori vanno tuttavia confrontati quelli del LOMMATSCH (*Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus.* 1879) e del KÖSTLIN, che rappresentano una concezione diversa.

(2) Diversamente pensa HARNACK *l. c.* 713. Tuttavia secondo la Conf. August. art. 2 il peccatum originale non consiste affatto soltanto nell'incapacità d'aver fiducia in Dio, ma ad ugual titolo in questo, 'quod homines nascantur sine metu Dei' e 'cum concupiscentia'. Inoltre il luteranismo non elimina il rapporto col desiderio sessuale, anzi l'Apologia rileva espressamente dalla confessione tedesca il concetto di « concepito e generato nel peccato, cioè sin dall'alvo materno pieno di desiderio malvagio », che è insomma il concetto di concupiscentia. Con ciò s'accordano infine anche le vedute di Lutero sul matrimonio. In opposizione a tutto questo, il vero ideale della vita ammette la possibilità di dar forma etica alla vita d'istinto.

l'opera di Cristo, come egli li tolse su di sè », e non già le determinazioni metafisiche della sua essenza: ma con ciò appunto mette in rilievo ancor maggiore la dottrina del sacrificio, vale a dire la parte del dogma più ostica al sentimento morale. La limitazione della beatitudine, sia temporale che eterna, a coloro soli che sono stati giustificati e riconciliati dal sacrificio mortale mediante la fede, questo dogma che penetra nella coscienza umana con forza ben maggiore e più pericolosa d'ogni altro di natura metafisica, vien ribadita con molto maggiore unilateralità di quanto era mai stato fatto prima di Lutero. E necessaria premessa dogmatico-metafisica di tutta questa dottrina è la separazione della natura di Cristo dal complesso peccaminoso dell'umanità intiera. Infine, la dottrina luterana sulla eucaristia manteneva tutta la dogmatica metafisica dell'Uomo-Dio. D'altra parte, queste premesse dogmatiche sono poste a servizio di una potente sicurezza di fede, e così diventano parti di un'unica esperienza viva; esse vengono sottratte alla riflessione razionale. Ma restano; e la stessa dottrina della giustificazione esiste solo fino a tanto che conservano valore le sue premesse dogmatiche.

Rivolgiamoci ora a ciò che vi è di nuovo in Lutero e in Zuinglio, e che supera il loro agostinismo e paolinismo; cerchiamo d'intendere il processo interiore, per cui si concepirono e motivarono le nostre convinzioni più elevate.

Il cristianesimo greco s'era attenuto alla rappresentazione figurativa di un pensiero visivo: il suo cosmo intelligibile, trascendente, era la controparte del cosmo visibile, e la sua trascendenza non oltrepassa mai il pensiero visivo. Esso viveva nel dramma metafisico della Trinità, dell'eterno congiungimento, e di un mondo di forze divine. Il cristianesimo romano era reggimentale. Il genio romano poteva concepire il processo religioso solo in collegamento con un nuovo impero spirituale: la vita superiore scendeva da Dio sui Cristiani solo nell'ordine e nella disciplina regolati da questa città di Dio. La fides implicita era un'ob-

bedienza di sudditi. Soltanto presso i popoli nordici il processo religioso s'inoltra nell' invisibile. Esso diventa consapevole della sua completa diversità dai procedimenti sensibili del pensiero quali si attuano nelle formule e dimostrazioni del dogma greco, e si stacca dall'apparato esteriore di mezzi, disciplina e opere di un impero spirituale esigente obbedienza, qual'era stato creato dallo spirito romano di dominio. In Lutero, che attuava tutto ciò, si conclude compiutamente il più profondo movimento del Medio Evo, rappresentato dal cristianesimo francescano e dalla mistica, e ad un tempo s'inizia l'idealismo moderno. Nel movimento francescano e mistico s'era attuato il distacco assoluto del processo religioso da ogni egoistico interesse umano: ormai questo stato d'animo profondamente vero, sebbene circoscritto ad un solo lato del processo religioso-morale, doveva essere sviluppato fino alle conseguenze ultime. Lutero, figlio d'un montanaro dei monti nordici, monaco in mezzo alle nebbie, alla neve e all'inclemenza della natura, senza una scintilla d'arte nell'anima, e anche senza forte bisogno di scienza, non trovava intorno a sè se non l'invisibilità di tutto ciò ch'è superiore, l'irrapresentabilità delle superiori forze e rapporti di forze: egli soltanto ha staccato totalmente il processo religioso dalla figuratività del pensiero dogmatico e dalla esteriorità reggimentale della Chiesa.

Base di tutto per lui è la vita. Dalla vita, dalle sue esperienze morali-religiose, deriva e rimane ad esse condizionato ogni sapere intorno ai rapporti con l'invisibile. Sichè passa in seconda linea il nesso intellettuale del mondo, che collega l'essere razionale alla ragione mondiale, e prende invece il sopravvento il nesso morale.

Lutero rimase ostile anche al teismo religioso universale, riparandosi dietro le sue premesse nominalistiche; invece questo pionere abbracciò risolutamente l'ideale di vita del suo tempo. Questo lo assediava da ogni lato; ed egli lo accolse nel senso più elevato, per cui il processo interiore della fede si manifesta ed opera in tutto l'ordi-

namento esterno della società. Come doveva poi intristirglisi quest'ideale!

Partendo da questa posizione, il trattato intorno alla libertà dell'uomo cristiano, pubblicato in latino e in tedesco nell'ottobre del 1520, sviluppa la somma della vita cristiana, vale a dire il processo religioso come in quel momento informava il cristianesimo di Lutero. L'uomo è libero nel processo religioso-morale, centro della vita dell'anima. A proposito della prigionìa del corpo, della malattia e del dolore, Lutero con energia stoica proclama che « nessuna di queste cose giunge sino all'anima, sì da poterla render libera o prigioniera ». E con l'idealismo di un Carlyle o di un Fichte egli dichiara cose del tutto irrilevanti le sacre vesti, i luoghi sacri, le processioni di oggetti sacri [1]. Il processo religioso è fondamentalmente invisibile, inaccessibile all'intelletto: è la fede [2]. La presenza della parola divina nell'anima credente è una esperienza indecomponibile, il cui contrassegno è la fiducia in Dio. « Soltanto la parola e la fede governano l'anima. Come la parola, così anche l'anima diventa cosa di lui, allo stesso modo che il ferro diventa incandescente come il fuoco, allorchè s' unisce col fuoco » [3]. Lutero, che tra i nostri scrittori è il più efficace e quello che meglio sa dominare la parola, era anche poeta. Con singolar forza di interiorità e di poesia spontanea egli ammanta in simboli la sua esperienza cristiana. « Non è dunque una casa lieta quella in cui il ricco, nobile, pio fidanzato Cristo toglie in isposa la povera, spregiata, malvagia anima ? » [4] « Chi dunque può immaginare l'onore e l'elevatezza di un uomo cristiano? Grazie al suo regno egli è padrone di tutte le

---

(1) *Libertà*. §. 3-4.

(2) La funzione dello spirito è quella di « intendere cose inconcepibili, eterne, invisibili ». *Magnificat*, 1521. Secondo il *Sermo*, come primo elemento della fede può anche concepirsi l'amore. « Giacchè io non potrei aver fiducia in Dio, se non pensassi ch'egli mi voglia esser benevolo e propizio, in modo che io possa a mia volta amarlo e confidare in lui ».

(3) §. 10.

(4) §. 12.

cose, grazie al suo sacerdozio è padrone di Dio » (1). In questo processo si contiene anzitutto quella stretta relazione del peccato originale con la giustificazione dinanzi a Dio per la fede mediante il sangue di Cristo, che come tale Lutero trovava già in Paolo e nell'agostinismo, e che egli subordinava al suo grande pensiero fondamentale dell'autonomia della persona credente; ma ad un tempo vi è contenuto anche il più profondo e primitivo concetto della formazione dell'anima secondo Dio, che proviene dal Vangelo e dalla mistica (2). Da ciò sorge il rapporto tra fede e opere. « Come gli alberi debbono esser prima dei frutti, e non i frutti fanno gli alberi buoni o cattivi, ma gli alberi fanno tali i frutti, così l'uomo deve esser nella sua persona pio o malvagio, prima che possa fare opere buone o cattive » (3). « E così dalla fede nasce l'amore e il desiderio di Dio, e dall'amore una vita libera, volenterosa, contenta, che rende servizio al prossimo senza ricompensa » (4).

Conseguenza immediata di questa dottrina sul processo affatto invisibile e interiore della fede è la sovrana libertà dell'uomo cristiano e l'universale sacerdozio. Non è soltanto la libertà esterna dalla disciplina della Chiesa, ma eziandio quella interna da ogni potenza del mondo; e ciò s'accorda col concetto stoico della libertà. « L'uomo cristiano è così sollevato al disopra di tutte le cose dalla fede, da diventare spiritualmente signore di esse, giacchè nessuna cosa può danneggiare la sua beatitudiue, anzi ogni cosa deve essergli soggetta e aiutarlo nella beatitudine ». La libertà dell'« uomo interiore » e la sua signoria su tutte le cose consistono in questo, che ogni cosa per lui diventa Dio, e tuttavia egli non ha bisogno di nulla (5). Pertanto, i Cristiani sono tutti indipendenti in virtù della loro fede,

(1) §. 16.

(2) §. 6 e nel testo latino, *Opp.*, I 235. Cf. circa la negazione del singolo processo temporaneo che ricorda la concezione kantiana, gli altri passi in *Opp.* II 327.

(3) §. 23.

(4) §. 27.

(5) §. 15.

il sacerdozio è universale; il ministero sacerdotale è soltanto un ufficio, un servizio, un « gastaldato », e la « signoria mondana, esterna, brillante, terribile », che ne è sorta, va respinta [1].

Il sermone delle buone opere dallo stesso Lutero è considerato come attinente a quello della libertà [2]. In questo sermone il rapporto tra fede e buone opere è rappresentato come identico a quello che corre tra la sanità del corpo intiero e l'attività delle singole membra. « La vita non posa mai ». La natura umana è sempre azione: e così dalla fede deve nascere incessantemente l'opera [3]. Ma le opere nascono dalla natura stessa della fede, giacchè in questa il credente « forma in se stesso Cristo » [4]. Soltanto l'opera della fede giunge sino a Dio [5]. E a questo punto ci si fa incontro il principio formativo della morale sociale di Lutero: dalla fede consegue, come manifestazione di essa, « l'operare nel mondo l'opera di Dio ». Dio « vuole operare insieme con la sua opera e mediante essa ». [6] Ed ora Lutero dalla ricchezza della sua esperienza interna sviluppa, sulla guida dei dieci comandamenti, l'attività formativa del credente nel mondo. La potenza esercitata da Lutero sui Tedeschi dipendeva dalle forze vive di trasformazione della società esistente, che si sviluppavano dalla sua maniera d'intendere il cristianesimo. In quella generazione dalla volontà poderosa, investigatrice, dal sentire profondo, che si trovava tra condizioni nuove e sottoponeva gli ordinamenti decrepiti alla critica del sano intelletto, egli precedeva tutti. E anzitutto la sua attitudine impavida di fronte alle potenze dominanti contribuì più d'ogni altra cosa a guadagnargli tutti i migliori. « È facile gridar contro

(1) §. 17.
(2) *Lettera al barone di Schwarzenberg*, 1522.
(3) *W. Erl. A.* vol. 20. p. 206, 207.
(4) Ibid. p. 212.
(5) Ibid. p. 213.
(6) Ibid. p. 227.

l'ingiustizia, che capita di soffrire ai papi, ai re, ai principi, ai vescovi, e ad altri pezzi grossi. Allora ognuno vuol essere il più pio ». « Ma quando capita qualche cosa a un uomo povero e piccolo, l'occhio falso non ci trova molto piacere, ma vede molto bene lo sfavore dei potenti; e quindi lascia il povero senza aiuto ». « Vedi quante buone opere ci sarebbero da fare! Infatti la maggior parte dei potenti, ricchi e consociati commettono ingiustizia e fanno violenza contro i poveri, i deboli e quelli di partito contrario, e quanto più sono grandi, tanto più aspramente » (1).

A questo punto nel complesso degli scritti di Lutero che hanno maggiore importanza pratica ne appare uno, ch'è quasi un nuovo anello in una catena: lo scritto indirizzato ai nobili cristiani di nazione tedesca *intorno al miglioramento dello stato cristiano*, 1520. Esso si chiede chi deve assumere la parte direttiva nella trasformazione della società tedesca, e quali provvedimenti principali sono necessari per tale trasformazione. Protagonista dell'azione sociale derivante dall'approfondita moralità religiosa è l'organizzazione politica della società. L'« uomo interiore », l'invisibilità del processo religioso che in lui si attua, la sua libertà, non contengono in sè alcun principio di forza e d'obbedienza in seno ad un organismo ecclesiastico, e quindi soltanto la società politica è in grado di organizzare l'azione sociale, e diventa sede di ogni attività che tenda ad attuare l'opera di Dio nel mondo. *Il campo delle opere della fede è la società secolare e il suo ordinamento.* Soltanto con questa tesi scompare ogni pensiero di opere ecclesiastiche, e giunge alla conclusione la lotta di Lutero contro i « furfantelli rivestiti d'ufficio ecclesiastico », contro i « santi ipocriti », contro la pompa, l'intensità e la congerie di buone opere, contro gli « abiti sacri ». Con quest'affermazione s'affaccia alla storia uno dei più grandi pensieri organizzativi che mai l'uomo abbia avuto. Purtroppo non riuscì a Lutero d'attuarlo in tutta la sua purezza!

(1) Ibid. p. 225.

Contro la teoria medioevale dei due imperi, mondano e spirituale, vediamo ora sorgere la tesi riformatrice, secondo la quale « Cristo non ha due corpi, nè due diverse sostanze, una mondana, l'altra spirituale, bensì è un sol capo, ed ha un corpo solo » (1). La potestà secolare è « battezzata a un tempo con noi », vale a dire è anch'essa esercitata da persone cristiane, e quindi è anch'essa « di condizione sacerdotale ». E poichè per disposizione divina è provveduta d'imperio coercitivo, per opera sua la società cristiana del popolo tedesco ha la propria organizzazione. Questa abbraccia tutte le attività sociali. « Il calzolaio, il fabbro, il contadino, ciascuno ha il ministero e l'opera del proprio mestiere, col quale deve prestar servizio e utilità agli altri, e quindi nell'unica comunità è costituita un'opera di vari aspetti al fine di avvantaggiare corpo ed anima, allo stesso modo che ciascun membro del corpo serve l'altro » (2). Anche coloro che sono investiti di funzioni ecclesiastiche, dal monaco mendicante sino al papa, compiono un simile ministero e opera a pro della totalità: e a ugual titolo sovrasta a tutti i ministeri e a tutte le attività il potere pubblico. « Quindi si deve permettergli di esercitare liberamente il suo ufficio, senza impedimenti, in tutto il corpo della cristianità ». Ma poichè esso è ormai permeato dalle nuove idee, che si collegano a tutto il mutamento intervenuto nello spirito europeo, deve diventare l'agente e l'organo delle riforme tanto nel campo ecclesiastico quanto nel campo mondano. In nome del nuovo spirito cristiano Lutero invoca la trasformazione della società tedesca nel suo ordinamento sia ecclesiastico che secolare. Era il tempo, in cui questo tedeschissimo tra gli uomini trovava pronta eco in ogni petto tedesco, e tutto ciò, cui la nazione aspirava nei riguardi dell'impero e del suo regime, sembrava accordarsi con la riforma di Lutero. Questi condanna la potestà papale, i

(1) Ai nobili, nella *Niederlegung der ersten Papiermauer*, principio.
(2) Ibid. riassunto.

cardinali, il diritto canonico, le annate, il denaro del pallio, e in generale l' invio di tanti quattrini tedeschi a Roma; chi torna da Roma dopo essersi fatto conferire una prebenda, va gettato in acqua; non si deve chiedere a Roma nessuna conferma di uffici ecclesiastici; il Papa deve sorvegliare i vescovi solo in materia di fede, e soprattutto deve esercitarsi la più stretta vigilanza sulle finanze della Curia; ciascun monaco può a suo piacere rimanere nel chiostro o andarsene, ciascun sacerdote contrarre matrimonio. Nel campo secolare Lutero chiede leggi contro il lusso degli abiti, contro l' importazione in grande di spezie esotiche, contro il commercio del denaro, contro le grandi compagnie commerciali, contro l'antico malanno tedesco dell' impinzarsi smoderatamente di cibo e di bevande, contro le case di tolleranza: e infine la cura generale dell'educazione dei giovani. Egli rammenta il motto intorno alla giustizia da lui detto nel *Sermone:* le ragnatele acchiappano bensì i piccoli insetti, ma le pietre da macina vi passano attraverso. Insieme con la guerra, gli appaiono come malanno massimo le bestie maligne, come leoni, lupi, serpenti, draghi, vale a dire i cattivi governanti.

Queste erano le idee di Lutero nel 1520. Per esse, un nuovo giorno sembrava divampare sulla Germania. Esse sorgevano da una situazione, in cui pareva ancor possibile una chiesa nazionale riformata, ma sottoposta al papa. Lutero sperava allora di conseguire tale riforma non già con l'opera di un concilio ecumenico, ma bensì con quella dell' impero tedesco, dell' imperatore, dei principi, dei nobili, delle città [1]. Allorchè nell'ottobre del 1520 Carlo V si recò in Germania per prender la corona e tener la dieta, Hutten gli gridò: « Io voglio servirti senza ricompensa giorno e notte; io voglio risvegliare per te qualche fiero eroe. Tu devi esser duce, iniziatore ed esecutore, manca soltanto il tuo ordine ». Sicchè nella vita sentimentale della nazione v'era intimo legame tra il desiderio di

(1) *Sermone*, Opp. 20. 267.

un governo dell'impero che fosse nazionale, stabile, forte, e quello di veder tale governo animato dal puro Vangelo e la nuova fede inserita nell'ordine di esso. In fin dei conti, anche la memoria compilata in seno alla dieta di Worms intorno alla mala amministrazione finanziaria papale e agli abusi ecclesiastici rispondeva alle idee espresse da Lutero nella lettera ai nobili e a quelle dei manifesti di Hutten. Sarebbe stata dunque possibile l'attuazione di queste idee di Lutero? Per nostra sventura, la politica ecclesiastica dell'impero era regolata dalle relazioni estere tra l'imperatore, il re di Francia e il papa.

Zuinglio.

Ma a questo punto accanto a Lutero appare Zuinglio.

In Zuinglio si attuò compiutamente la trasformazione del cristianesimo nella autonoma interiorità della persona unitaria nel volere. Certo in lui non v'era la fiera e salda originalità, che caratterizza Lutero; ma appunto perciò egli si trovava in più manifesta armonia con tutto il movimento spirituale del tempo. Egli con la maggior risolutezza accolse il teismo religioso universale e l'ideale di vita che ne derivava, connettendolo col Vangelo genuino, come egli lo intendeva nel senso del corrente agostinismo che lo riconduceva a Paolo. In quest'uomo di bell'aspetto, ilare, che opera vigorosamente nella sua repubblica, vive una sanità fresca e virile, che da lui si diffonde tutt'intorno. Cresciuto all'aria pura delle Alte Alpi, in una famiglia benestante, nella quale il buon senso s'accompagnava alla maggiore e più serena attività, ancor quasi fanciullo pervaso dal desiderio del puro e semplice Vangelo e nel tempo stesso dall'amore verso i grandi antichi grazie agl'insegnamenti dell'umanista Wölflin e del teologo Wittenbach, egli potè dire più tardi che « ciò che noi abbiamo di comune con Lutero era già nostro convincimento prima ancora che di lui conoscessimo neppure il nome ». E così, senza lotta interna, con serena e virile coscienza di sè, potè procedere a staccar Zurigo dal vescovo cattolico, a stabilirvi il Vangelo genuino e semplice, e inoltre a valersi di tutto ciò per migliorare i costumi e gli ordinamenti repubblicani della Svizzera.

Anche nel riformatore svizzero il punto centrale fu la fiducia in Dio, fondata sulla giustificazione per la fede. I grandi progressi morali-religiosi si compiono soltanto nella continuità delle convinzioni. Zuinglio era stato già prima confermato nella dottrina paolino-agostiniana della giustificazione dal suo maestro Wittenbach; ma in mezzo alle formule ch'egli ha comuni con l'agostinismo si mostra un suo principio particolare. Infatti egli mantiene l'azione di Dio in ogni evento finale, e per lui anche l'uomo credente è una forza attiva, uno strumento di Dio; e, soprattutto, ritiene che l'incarnazione del figlio di Dio e la sua morte sono collegate ad un decreto divino, iniziato con la creazione di un uomo che doveva peccare e culminato nella rivelazione dell'essenza di Dio, cioè della sua giustizia e bontà; che in questo nesso necessario della salvazione ogni uomo è determinato alla fede dall'elezione graziosa; che infine il credente, grazie all'elezione stessa, diventa infallibilmente e irrevocabilmente strumento di Dio, che riempie il mondo con la sua azione finale come Bene. Grandiosa posizione della volontà! Essa rapisce bensì all'uomo qualsiasi libertà di scelta, ma al tempo stesso lo valorizza al massimo, lo riempie di una immensa coscienza di se stesso, della fiducia di essere lo strumento dell'azione divina nel mondo, strumento cosciente, volenteroso e quindi libero, sorretto da Dio. Una lunga serie maestosa di caratteri eroici, fino al Cromwell, risentì l'influenza di tale atteggiamento di volontà.

Ma in Zuinglio l'atteggiamento evangelico della volontà si collega con idee filosofiche, che egli trovava in Platone e nel suo prediletto Seneca, e per le quali inoltre gli furon guida gli umanisti dell'Accademia fiorentina e altri da Pico sino ad Erasmo, ma sovra tutti Pico [1]. Il legame, che

[1] Zeller, *Zwingli*, 1853, spec. a p. 41, addita giustamente l'influenza esercitata su Zuinglio dagli Stoici. Sigwart, *Zwingli*, 1855, introduz., ha felicemente scoperto che segnatamente la dottrina zuingliana su Dio deriva da Pico della Mirandola. Il Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung*, p. 151 sgg., rimprovera allo Zeller « di aver voluto scoprire in prima linea nei riformatori una

fin da principio univa i due punti iniziali di Zuinglio, era costituito dal modo con cui Seneca e Pico concepivano il compito della filosofia. Infatti, sebbene anche Seneca definisse la filosofia come studium virtutis, tuttavia per lui lo scopo di essa consisteva nel raggiungere la felicità, la beata vita, con l'approfondirsi nell'azione universale di Dio, che è la sostanza del Bene [1]. Noi non possiamo certamente misurare il rapporto fra le forze formative operanti nella sua coscienza riformatrice: ma ai fini di una trattazione veramente scientifica della riforma deve riconoscersi la grande importanza che il teismo religioso-universalistico ebbe nella formazione dell'atteggiamento volitivo della riforma. Per Zuinglio, nel senso e spesso con le parole di Pico, Dio è panteisticamente l'unico Essere, il Bene o la Bontà che tutto racchiude: summum bonum. Siccome non può esistere che un solo infinito, ne segue necessariamente che nulla è al di fuori di esso: sicchè l'entità universale delle cose è l'entità di Dio stesso. Zuinglio poteva far sua la formula degli Eleati: « tutto è uno ». Se qualche cosa si movesse per propria forza, limiterebbe la potenza della divinità [2]. Quindi Plinio ha ragione di dire che la natura è

---

dottrina della giustificazione » come se « il riconoscimento dell'importanza riformatrice di Zuinglio e di Lutero si esaurisse col solo confronto dei loro sistemi filosofici » : ma l'articolo dello ZELLER, *Iahrb.* 1857, avrebbe dovuto convincerlo dell'erroneità di tale affermazione. Ciò che invece distingue realmente il RITSCHL dagli studiosi che lo precedettero, è l'aver voluto egli isolare nella Chiesa un gruppo di personaggi ecclesiastici dirigenti, staccandoli dal complesso generale delle idee, e limitando esclusivamente alla loro opera la continuità religiosa ed ecclesiastica; ma tali vedute, sebbene poi sviluppate dal NEANDER, molto vicino al RITSCHL, ampiamente, ma con assai scarso senso dell'organizzazione della Chiesa e delle sue dottrine, e completate da altri studiosi della storia dei dogmi, non s'accordano tuttavia con un'interpretazione spassionata dei fatti reali della storia religiosa.

(1) Tra gli innumerevoli passi che si potrebbero addurre, mi limito qui a citare *Epp. mor.* 89, 108, e inoltre 16, 110, *de providentia, passim*, specialmente I 4 sgg. Circa la libertà dell'uomo cristiano v. specialmente *de vita beata* 4 sgg. Sulla concezione della filosofia in Pico, SIGWART, *Zwingli,* p. 16.

(2) ' Quum unum ac solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse '. — ' Esse rerum universarum esse numinis est '. — ' Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, iam isthic cessaret sapientia ac virtus nostri numinis '. ZUINGLIO, *providentia* 85 sgg.

Dio. Pertanto in Dio è posta e determinata ogni cosa finita. La « saggezza umana della libera volontà » ci è stata inoculata dai Pagani. Dalla consequenziale dottrina panenteistica della necessità deriva la determinazione dell'uomo così alla caduta come alla fede; l'elezione graziosa, che ebbe luogo prima della fede, è, non la conseguenza di questa, ma il suo fondamento [1]. Quindi anche in questo punto la teodicea sta soltanto in connessione col disegno universale di Dio. In questa motivazione della libertà morale tratta da un determinismo panenteistico, si mostra l'opinione stoica della vita, nutrita dalla lettura di Seneca. L'uomo, assoggettandosi alla volontà di Dio, diventa indipendente da ogni cosa esterna; e quindi Zuinglio non dubita che anche dei pagani come Socrate e Seneca sieno stati eletti alla vita eterna.

A questa universale determinazione per Dio corrisponde una rivelazione universale di Dio. Per Zuinglio la religione consiste nella fiducia, nutrita dal figlio, che il padre farà riuscire a buon fine le preoccupazioni, i danni e i mali [2]; e la rivelazione, nella luce interna che viene da Dio, la quale ce lo fa riconoscere e c'insegna a vivere secondo la volontà di lui. La rivelazione non è legata a nessun elemento esterno, nè si restringe ai limiti della cristianità: gli autori pagani che hanno detto cose giuste, lo hanno fatto per ispirazione divina, altrimenti ciò che hanno detto non sarebbe vero [3]. Le cose dette da Platone e da Seneca sono oracoli divini: essi, benchè pagani, hanno attinto alla sorgente di Dio o della natura; Seneca specialmente può venir citato tra le Sacre Scritture [4]; le testimonianze

(1) ' Electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi '. *Fid. rat* IV 7 m.

(2) ' Ea igitur adhesio, qua Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorümque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est '. *De vera et falsa rel.* 1525, p. 50.

(3) ' Quod si quidam de hoc vere dixerunt, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset '. *De vera et falsa rel.* 1525, p. 9 sg.

(4) ' Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cuiusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite adpellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat '. *Provid.* 39.

di Mosè, di Paolo, di Platone, di Seneca son recate le une accanto alle altre: tutto ciò che è vero, santo, buono, proviene da Dio. « Chi dice il vero, parla per ispirazione divina ».

Zuinglio in virtù della sua forte coscienza di Dio, della sua fiducia nell'elezione, della sua fede nella rivelazione universale, fa risaltare, assai più energicamente di quanto faccia la riforma tedesca, l'esclusiva causalità divina nel processo religioso-morale, e la conseguente interiorità di esso. Fortemente convinto del potere di Dio e della fede, egli respinge anche quei sussidi esterni della vita religiosa, ch'erano stati conservati dall'animo più umanamente ed esteticamente ricco e movimentato di Lutero. Non v'è altro che interiorità, invisibilità, parola, vita, energia, in questa Chiesa chiara, semplice, serena. Attenendosi egli strettamente alla professione di fede della Chiesa primitiva e alla dottrina paolino-agostiniana circa la giustificazione che su quella si fondava, la trinità e l'incarnazione diventavano i due cardini di tutta la sua vita religiosa; ma già nell'incarnazione egli dà preponderanza al manifestarvisi della giustizia e bontà di Dio, e in ogni considerazione sulla trinità mira anzitutto a constatare l'unità dell'essere divino. Sicchè risponde al genio intimo della Chiesa zuingliana il fatto che da essa sorsero gli Unitari. Siccome soltanto lo spirito o parola interiore attua la fede, e la può attuare anche dove non è pervenuta una sola sillaba della Scrittura, questa non può esser esposta e spiegata se non mediante lo spirito. E lo spirito cristiano di Zuinglio respinge un intiero libro del Nuovo Testamento, l'Apocalisse. Nella comunità s'infiltra la debolezza umana: quindi deve esservi una norma, data dalla Scrittura. Zuinglio, avverso alla tradizione ecclesiastica anche là dove questa tocca il cuore e il sentimento, ancor più rigidamente di Lutero s'attiene alla regola che possono ammettersi solo gli elementi tradizionali confermati dalla parola interna e dalla Scrittura. « La fede o sacra unzione sente in se stessa che Dio ci assicura col suo spirito, e che nessuna cosa esterna, che venga a noi dal di

fuori, ci può aiutare a diventar giusti » (1). Lo spirito è di per sè forza e azione, esso muove tutto; come potrebbe aver bisogno di veicolo? (2). Zuinglio non può riconoscere ai sacramenti efficacia nè essenza sopranaturale: essi sono soltanto segni, simboli. Pompa di cerimonie sacre, invocazione di santi, immagini di Cristo e di santi nelle chiese, tutto ciò allontana l'anima dall'invisibile, dalla forza divina che agisce in noi affatto interiormente.

Tutto questo mondo d'interiorità, d'invisibilità, di parola, di vita, di relazione da anima a anima, che si comunica alle case di preghiera e di predica prive d'immagini, dedicate alla parola, diventa visibile ed attivo nelle azioni volontarie dei Cristiani nel mondo e nella formazione della società umana secondo l'ideale cristiano; e soltanto ivi. Il nuovo ideale religioso-morale della vita, rivolto all'azione nel mondo, si manifesta, ancor più risolutamente che in Lutero, nei rapporti di vita creati da Zuinglio, secondo cui la fede è una forza attiva, che ha la regola del suo operare nella legge morale, e mediante la quale l'uomo diventa strumento dell'azione divina nel mondo. La legge è l'espressione dell'essenza di Dio, e quindi è racchiusa nella fede come parte essenziale della buona novella o del Vangelo. Questo carattere giuridico della religiosità riformata, il maggior valore dato per conseguenza all'antico Testamento, l'uso della disciplina ecclesiastica, si mostrano dappertutto nelle chiese riformate, così in Inghilterra come nella Scozia o nell'America del Nord; e al tempo stesso vi si manifesta un'energia grandiosa nello sforzo di conformare la società umana secondo i dettami della fede, della legge morale, della Scrittura: una vera etica sociale.

Senonchè per ciò appunto una difficoltà, che già s'era affacciata a Lutero, si presentò in modo ancor più rude a Zuinglio e ai riformati. Senza dubbio, nel concetto del

(1) *Frundlich Verglimpfung*, 1527, B. IV.
(2) *Fidei ratio* IV 10.

regno di Dio e dei membri attivi di esso è inclusa l'esigenza di una morale sociale, atta a formar la società; ma il contenuto esclusivamente religioso del Vangelo non offre i principi teleologici necessari alla formazione della società umana. Il cristiano che vive secondo i precetti del Vangelo non solo non può prender interesse di denaro, ma deve distribuire il suo ai poveri, non può nè prestar giuramento, nè trarre la spada o prestar servizio militare: ed effettivamente attorno a Zuinglio gli Anabattisti reclamarono l'osservanza di tali principi in nome della vita apostolica. Zuinglio trovò una via d'uscita, che d'allora in poi fu seguita molte altre volte, distinguendo tra un ordine interiore (ideale) della società, che potrebbe avverarsi solo tra veri santi, ed uno esterno, prescritto dai nostri peccati. Specialmente i diritti di proprietà sono in sè più imperfetti della comunione del possesso, ma in questo mondo pieno d'egoismo sono indispensabili e noi possiamo avvicinarci allo stato di perfezione con la beneficenza (1). Questa scappatoia però non conduce sempre alla mèta. Il vero è che il diritto di proprietà garantisce la naturale sfera d'azione proprio a quell'attiva energia del nostro volere, nella quale noi anche secondo Zuinglio siamo simili alla operosa forza divina; e che il coraggio di agire, che si esprime nella bellicosità, non è affatto un'imperfezione in confronto col coraggio di sopportare, ma una parte del genuino ideale umano. Il cristianesimo mette in rilievo soltanto il lato trascendente dell'uomo, come se all'infuori di Dio e dell'anima scomparisse ogni altra realtà: e i concetti che derivano da questo lato, specialmente quelli della fratellanza di tutti gli uomini, della loro uguaglianza davanti a Dio, della dignità loro derivante dalla somiglianza con Dio, non possono essere trascurati come esperienza religiosa, ma hanno bisogno di più precise determinazioni, perchè sulla base di essi sia possibile la formazione della società. Sicchè il concetto che dell'uomo hanno le fonti del cristia-

(1) V. i passi citati dallo Zeller p. 187.

nesimo ha bisogno, per poter dirigere la formazione sociale, di esser completato con altri elementi.

Ciò è confermato anche da altre considerazioni. Zuinglio fu nel vero, allorchè ritenne che in un complesso statale cristiano le istituzioni hanno per fine la comunità di vita tra individui che vanno diventando cristiani. Per conseguenza, tra le massime direttive di uno Stato cristiano debbono esservi regole, che scaturiscano da questo più complesso rapporto, e anche così si è condotti ai principi di una morale sociale, di cui le idee cristiane costituiscono solo una parte integrante. Si può trovare unilaterale il cristianesimo che mostra soltanto l'aspetto trascendente dell'uomo; si può vedere in ciò la unilateralità di tutte le religioni: in ogni caso tanto Lutero quanto Zuinglio si sforzarono invano di identificare con le fonti del cristianesimo quel completo e pieno ideale religioso-morale di vita, che li animava. In questo campo Zuinglio ottenne più felici successi di Lutero soprattutto perchè le idee degli antichi e il clima politico della sua patria lo spinsero a superare i sensibilissimi limiti dell'età apostolica. La storia non potrà mai dimenticare quanto Zuinglio e la chiesa riformata operarono in questo campo. Nonostante che agissero su fondamenti insufficienti, nonostante le difficoltà testè esposte, nonostante l'impotenza a darne una soluzione definitiva, essi ebbero il coraggio di lavorare a trasformare la società e la vita politica sulla base dello stato di vita cristiana novellamente acquisito. Essi per la prima volta spezzarono i vincoli servili, che la tradizione cristiana si trascinava dietro sin dal tempo del dominio dei Cesari, cioè la norma dell'età apostolica sull'obbedienza passiva e silenziosa delle comunità di un paese ad una sovranità per così dire estranea a loro. Essi per la prima volta riconobbero al nuovo spirito cristiano la forza di formare l'ordine sociale; essi considerarono come dovere cristiano quello di collaborare alla formazione della costituzione politica. Secondo Zuinglio, lo Stato ha bisogno degli elevati sentimenti contenuti nel Vangelo; solo il vero cristiano esercita

rettamente un ufficio sovrano; un governo senza timor di Dio è tirannide; la deposizione dei tiranni per opera della concorde volontà di tutto il popolo è legittima (1).

Ed ecco l'esempio delle comunità apostoliche e delle costituzioni svizzere premere su Zuinglio per imprimere alla chiesa riformata la tendenza a dar forma repubblicana agli ordinamenti politici. Poichè Zuinglio vedeva nel sentimento cristiano la regola della formazione politica della società, così per lui, grazie all'accennato difetto di principi comprensivi di morale sociale, l'ordinamento delle comunità, sorto nelle età apostoliche insieme con quel sentimento, divenne il modello dell'ordinamento politico; e questo fu l'inizio di movimenti che, specialmente allorchè furono favoriti dalle idee di diritto naturale che cominciavano a farsi strada, agitarono l'Europa per circa due secoli: tanto poco è vero che le idee sieno soltanto fenomeni concomitanti dei mutamenti politici. L'autogoverno del popolo cristiano diventerà ormai l'ideale dei Cristiani riformati fino all'età di Cromwell e dei suoi cavalieri, e coopererà alla trasformazione del sistema politico europeo ancora fino alla rivoluzione del 1688.

Riassumiamo ora ancora una volta ciò che vi è di grande in Lutero e in Zuinglio, e che permise loro di trascinar seco i contemporanei. È un nuovo ideale morale-religioso della vita, un rapporto tra la persona e l'invisibile, che la circonda, attuato, fuor dei sensi, nell'interiorità, nell'autonomia. I due riformatori concepiscono la fede come forma unitaria e sicura della volontà personale, fondata sul reale collegamento della persona con l'invisibile e respingono risolutamente lungi da sè la disciplina esterna dell'antico processo religioso dei preti, che per tanto tempo aveva gravato sull'umanità soffocandola. Da tale fede rampolla l'energia attiva della persona, la cui funzione è quella

(1) Tra le esposizioni di Zuinglio sono particolarmente istruttive quelle *de vera et falsa religione* 1525, p. 296 sgg., e la predica intorno alla giustizia umana e divina 1523.

di vivere pienamente nel secolo, di formare moralmente tutte le concrete condizioni di vita, anzi di riformare tutta la vita civile, politica, religiosa della società. La società ordinata religiosamente, civilmente e politicamente, diventa quindi il corpo dello spirito cristiano; è respinta la separazione medioevale del reggimento del mondo in due imperi, e in nome del profondo concetto della vita riconquistato sono scossi dappertutto, e in parte abbattuti, gli ordinamenti decrepiti.

Ma riassumiamo similmente ancora una volta i motivi per cui da questa nuova attitudine di volontà dell'uomo non s'ottenne direttamente il desiderato riordinamento della società ecclesiastica, civile e politica. La nuova formazione religiosa, al pari del cristianesimo apostolico su cui si fondava, non conteneva principi sufficienti a dar forma alla società: proprio da quel cristianesimo apostolico il genio dominatore romano aveva svolto il cattolicismo, e a quell'atteggiamento di vita profondo, intimo, avulso dal mondo, aveva dato un'organizzazione attiva, mediante la quale esso acquistò il dominio del mondo. Mostruosa contraddizione! Questa doveva manifestarsi sotto forma di mondanizzazione dell'organizzazione spirituale: e la sentirono tragicamente, in seno all'organizzazione stessa, gli spiriti più profondi di tutti i tempi. La riforma la elimina; ma potrà essa dal suo seno esprimere un adeguato ordinamento della società?

Fermento rivoluzionario.

In un primo momento tutto il suolo dell'antico impero, a nord fino nei Paesi Bassi e a sud fino nella Svizzera, vacillò sotto l'influenza delle nuove idee. Certo, come non furono le idee dell'illuminismo francese a produrre la rivoluzione, così non furono le prediche e gli scritti di Lutero e di Zuinglio a suscitare le guerre dei contadini e le rivolte anabattiste: in entrambi i casi fu un'oppressione intollerabile quella che scatenò le forze rivoluzionarie. Ma è anche vero che in entrambi i casi le nuove idee conferirono al movimento un diritto superiore e gli additarono la via. Nell'un caso prevalse la lotta per l'indipendenza spirituale condotta dai laici contro la classe sacerdotale,

nell'altro la lotta per la libertà politica, combattuta dal popolo contro i principi e la nobiltà; ma in entrambi i casi in nome di queste idee direttive furono compiuti innumerevoli assalti al diritto costituito. La riforma non può esser incolpata senz'altro, ma neppure senz'altro assolta, degli atti di violenza che allora furono commessi in suo nome, nè dei sussulti morbosi che la accompagnarono. Nè in questi procedimenti rivoluzionari ebbero parte soltanto le cattive inclinazioni della natura umana, che vengono a galla dovunque l'andamento uniforme della vita civile è interrotto da casi straordinari, quando i fuorusciti traggono di città in città, e appaiono esistenze senza diritto, come in questo caso monaci evasi e preti senza pane: no, nelle massime stesse del nuovo Vangelo vi erano considerevoli motivi di eccessi. Tali massime potevano venir interpretate in maniere assai diverse: e infatti ad Augusta vennero formulate diversamente che a Basilea, e a Zurigo diversamente che a Strasburgo, e innumerevoli sfumature di esse contrastavano l'una all'altra, principalmente nelle città libere dell'impero. Esse suscitavano sconfinate speranze; ma, come vèdemmo, non contenevano un principio sufficiente a dar forma solida al nuovo ordine sperato.

Il nuovo tipo di vita, che s'era raggiunto, aveva sorpassato il cristianesimo dell'età apostolica: e quindi non trovava più un sufficiente fondamento giustificativo nella Scrittura. Esso, con la novità che conteneva in sè, si fondava sulla potenza e sul diritto dell'esperienza religiosa; e con la tesi secondo cui il vivo processo religioso-morale della fede non solo precede la conoscenza dell'invisibile e dei suoi rapporti con noi, ma comprende in sè appunto questo sapere vivente, che quindi non è suscettibile d'ulteriore chiarificazione, aveva superato i limiti del concetto metafisico fino allora dominante. Ma era d'ogni parte circondato di punti oscuri. Quale è il rapporto della parola interna con la Scrittura simbolica dogmatica, in cui la hanno fissata i concili che formarono il dogma? In qual misura accanto alle forme religiose della nostra coscienza dell'in-

visibile sono legittime anche le forme filosofiche? Non si deve forse, dalla forma cristiana della vita superiore, risalire alle condizioni necessarie di essa esistenti nella natura umana sempre identica, nella psicologia, nella coscienza di sè, nella teoria della conoscenza? e d'altro canto prendere dagli altri sistemi culturali principi integrativi per la formazione della società? Problemi tutti, dai quali dipendeva la chiarificazione e la delimitazione di questo nuovo tipo di vita. Inoltre, nella nuova concezione, all'immensa forza della coscienza soggettiva di sè e alla fiducia nella vita non s'accompagnava altrettanta maturità e potenza formativa. Nelle comunità protestanti erano in contrasto il principio della parola interna con la Scrittura, i Vangeli con Paolo, la vita apostolica con gli uomini quali essi sono, l'ideale cristiano con la ragion di Stato; e principalmente la parola della Bibbia col progredito tipo di vita religiosa creato dalla Riforma.

A questo punto si manifestò un nuovo motivo di incertezza generale, di conato rivoluzionario: nello stesso momento, in cui le nuove idee penetravano vittoriose in tutta la Germania, l'azione unitaria dell'impero di fronte ad esse si trovò paralizzata.

Nello stesso tempo nella Svizzera s'inasprì il contrasto tra i cantoni primitivi e i distretti protestanti, tanto da sembrare inconciliabile; anche qui si lottò invano per dare una norma unitaria alla riforma nel complesso dei paesi protestanti. Fu impossibile ottenere una direzione unitaria del grande movimento.

Tali furono le ragioni per cui questo moto, al quale avevano aderito tutte le forze di progresso, che come torrente di lava incandescente aveva traboccato da tutte le parti e aveva trasportato tutto con sè, fin dal 1524 all'incirca cominciò a ristagnare. Ormai la formazione delle chiese era ristretta agli Stati particolari, e l'ideale di una riforma religiosa estesa a tutto l'impero svanì nelle lontananze nebbiose. Per gli aderenti alla nuova fede, negata ormai l'autorità dei concili e dei papi, non v'era più alcun giudice e

alcuna norma per l'interpretazione della Scrittura e dei fatti di fede. Fin da allora si fecero innanzi d'un colpo tutte le difficoltà, con le quali combatte anche oggi il protestantismo, che tuttavia in questa libera varietà di convinzioni personali trova la sua vita, ad onta di ogni difficoltà. La cosa più naturale sarebbe stata, che il movimento si fosse propagato con libertà evangelica in singole comunità e piccole associazioni. Ma ciò avrebbe reso permanente l'agitazione religiosa, e contrastava col rapporto necessariamente determinatosi tra un genio religioso come quello di Lutero, e gli uomini, bramosi di fede e di autorità quali essi sono. Inoltre sarebbe stato necessario che la fede evangelica avesse posseduto principi chiari di formazione sociale, ai quali potersi affidare con sicurezza; e abbiamo dimostrato come simili principi non potessero ricavarsi da un ritorno alla Bibbia. Al caos di rivendicazioni e di sogni, proclamati in nome del Vangelo genuino nelle città dagli Anabattisti e dagli Spiritualisti, nelle campagne dai contadini insorti, Lutero si oppose con cuore fermo, ma ricorrendo al principio gretto e affatto esteriore del diritto divino della sovranità armata di spada, che derivava dall'antico dualismo delle pazienti comunità cristiane e della sovranità pagana. Al protestantismo mancarono anche principi generali adatti alla formazione di chiese, e vi si trovarono a fianco immediatamente l'ordinamento della chiesa sulla base della singola comunità, mediatamente quello delle sinodi, e attraverso tutto il potere ecclesiastico del sovrano. Così aveva deciso la personalità di Lutero nell'atto di creare una religione e una chiesa, col suo fermo atteggiamento cristiano. Egli si attenne al concilio niceno, si staccò da Zuinglio, rinnegò Erasmo, diede gli spiritualisti in balìa della persecuzione; e nei territori tedeschi protestanti fondò la sua chiesa.

Lutero per il diritto divino della sovranità.

Ed ora in questa ricominciò di bel nuovo il lavoro delle Danaidi: la formazione di un sistema teologico-metafisico. Poichè questa chiesa albergava in sè il profondo senso religioso di Lutero, e da Melantone in poi si sforzò

Risorge un nuovo sistema teologico-metafisico.

di collegarlo col riconoscimento dell'antichità, e dal Leibniz in poi col pensiero moderno, da questa persistenza del punto di vista storico nella sua peculiarità integra nacquero l'inclinazione del pensiero tedesco alla storia, la sua attitudine a comprendere la storia universale, la filosofia trascendentale. Ma da questa chiesa in formazione si separarono Erasmo, lo Staupitz, Villibaldo Pirkheimer, Ulrico Zasius, Sebastiano Franck e molte altre meno eminenti personalità, come si può leggere estesamente nel primo volume del Döllinger e quindi presso Janssen. La chiesa luterana divenne ristretta e rigida; e il progresso teologico del secolo decimosettimo si attuò con individui, che si tennero indipendenti di fronte a Lutero, come pure con le chiese e sette derivanti da Zuinglio, grazie al già esposto intimo rapporto di Zuinglio col movimento generale degli spiriti e al principio delle comunità da lui affermato: e a queste forze poi aderì di preferenza il movimento filosofico.

Infatti, già nell'età dei riformatori, dall'azione concomitante delle forze spirituali su esaminate nacquero le due tendenze principali della teologia, che nei secoli seguenti dovevano dividere il predominio con la tendenza ortodossa: l'indirizzo razionalistico e quello speculativo o trascendentale. Gli iniziatori di entrambe le scuole furono di idioma tedesco, ma stavano fuori della chiesa di Lutero.

Erasmo fonda il razionalismo teologico.

Erasmo è il fondatore del razionalismo teologico. Con questa espressione io intendo designare la sovrana riflessione dell'intelligenza che risolve la sostanza della fede in un rapporto tra Dio, Cristo, l'uomo, tra volontà libera e interventi di azione divina, concepiti espressamente come entità indipendenti ed estranee l'una all'altra. A ciò s'aggiunge per lo più una forte coscienza dei limiti dell'intelletto, ciò che Erasmo chiamerà il suo scetticismo. Il razionalismo teologico si svolse dall'illuminismo umanistico, rappresentato specialmente da Lorenzo Valla e da Lodovico Vives; e la sua prima opera classica fu lo scritto *de libero arbitrio*, pubblicato da Erasmo nel 1524

dopo lungo esitare. Esso trattava il punto cardinale della dottrina di Lutero, la cui risposta apparve nel dicembre del 1525. Vi replicò Erasmo con altri scritti polemici, che non aggiungono tuttavia niente di rilevante o di nuovo all'esposizione delle sue vedute.

Non è possibile distinguere in Erasmo ciò ch'egli riteneva di poter dire, data la sua posizione anche economica, da ciò ch'era il suo vero e intiero convincimento. Certo è che Lutero non fu capace di render giustizia alla policefalia e policromia schilleriana di questo genio volteriano, ed espresse su di lui giudizi infondati, dei quali ecco il più aspro: - (1) « Erasmo è nemico di ogni religione, e in particolare nemico e antagonista di Cristo, è una perfetta immagine contraffatta di Epicuro e di Luciano ». Erasmo sottopose il suo libro *de libero arbitrio* al giudizio preventivo della Chiesa; e sin qui si trattava di un accomodamento spiegabile nei primi razionalisti. Ma l'adattamento va più in là. Erasmo bensì mette a fronte tra loro i passi della Bibbia e dà uguale valore a quelli di Paolo e a quelli del Vangelo, ma tuttavia è evidente la sua predilezione per i passi evangelici: anch'egli deve aver sentito d'essere in contraddizione, e che il Vangelo è più favorevole alla sua tesi. Infatti egli segna la differenza tra Cristo, solo infallibile, e gli apostoli, talora fallibili (2). Non solo niega che l'Apocalisse sia opera di Giovanni, ma sospetta Cerinto di averla intrusa; e il Vangelo di Marco gli sembra un semplice estratto di quello di Matteo. In tutto ciò si rivela la sua sagacia immensa nel campo della critica razionalistica. Accanto a lui, anche Agrippa di Nettesheim nel suo scritto geniale accennò alla manchevolezza delle nostre conoscenze sulle fonti del cristianesimo, giacchè vi era stata una quantità di Vangeli, che poi andarono perduti. Sicchè sarebbe far torto ad Erasmo, se si supponesse che l'aver egli ammesso la parità di valore dei testi biblici sia dipeso dallo stato

(1) *Tischreden*, Förstemann II 419.
(2) *In Matth.* II p. 7. *Opp.* VI p. 610 B.

arretrato in cui si trovava allora la ricerca sui dogmi: no, si trattava semplicemente di opportunismo.

Lo scritto di Erasmo comincia esponendo i criteri direttivi, che debbono guidare un'oculata trattazione pratica del problema; quindi esamina la contraddizione esistente tra i passi biblici, che affermano o presuppongono la libertà dell'uomo, e gli altri, che nel processo di beatificazione fanno intervenire soltanto la volontà di Dio; infine cerca di conciliare le contraddizioni e di stabilire la cooperazione della libertà e dell'azione divina.

Il libero arbitrio è definito da Erasmo come « la forza della volontà umana, mediante la quale l'uomo può volgersi a ciò che conduce alla salute eterna, o allontanarsene » (1). « Anzitutto non si può negare che nelle Sacre Scritture vi sia un gran numero di passi, che sembrano stabilire con tutta chiarezza la libertà dell'uomo » (2). E accanto a tali chiari passi evangelici Erasmo mette particolarmente in rilievo, come le prescrizioni di Cristo perderebbero in generale vita ed efficacia, se non si lasciasse alcuna forza alla libera volontà (3). Ma d'altra parte poi gli riesce difficile almeno diminuire la forza probativa dei passi paolini contrari al libero arbitrio (4) ch'egli riconosce apertamente (5). La soluzione di tale contrasto va cercata anzitutto nel riconoscere, che in alcuni passi si accentua il motivo morale che stimola all'autonomia e risveglia la fiducia, in altri il motivo religioso che in un animo gravato dal sentimento della dipendenza dall'azione di Dio ascrive a questa ogni merito.

Pertanto in queste due categorie di passi sono messi in rilievo unilateralmente solo l'uno o l'altro dei **due lati** di un processo unico. Nessuno niega la realtà dell'onnipotenza divina; ma neppure il fatto del libero arbitrio do-

---

(1) *de lib. arb.* 12,17. (' Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere ').

(2) *Ibid.* p. 27 sgg.

(3) *Ibid.* p. 35.

(4) *Ibid.* p. 66 sgg.

(5) *Ibid.* p. 66.

vrebb'essere revocato in dubbio. Erasmo in maniera convincente e con acume sempre crescente sviluppa la tesi, che i concetti di vendetta, punizione, merito, giudizio, come pure l'esistere della coscienza, e di quanto vi è nelle Sacre Scritture e nella coscienza biblica circa prescrizioni, minacce, promesse, hanno a comune presupposto la libertà del volere. Anzi egli mostra acutamente come persino i concetti specificamente religiosi dell'ausilio e della protezione divina, del merito, della preghiera, implicano il libero arbitrio. E nessuno più eloquentemente di lui ha dimostrato come, ammessa l'elezione graziosa, quello stesso Dio che si mostra clemente verso gli eletti diventa un crudele tiranno verso i reietti. Quel Dio, che dà delle leggi perchè resti provato che gli uomini non le possono osservare, è anche più tiranno di quel tiranno di Siracusa, che faceva le sue leggi per poter punire i trasgressori. La prova che il primitivo nucleo di concetti cristiani, quale è dato dai Vangeli e rinascerà sempre nella coscienza dei Cristiani, esige senz'altro l'ammissione pregiudiziale del libero arbitrio, è stata data da Erasmo con forza vittoriosa contro Lutero.

Sorgeva ora tuttavia il problema di conciliare questo con l'onnipotenza di Dio; e a questo punto si manifesta l'inettitudine dei razionalisti a intendere rettamente la relazione.

Erasmo dice che si verifica una « cooperazione nell'opera indivisibile » della rigenerazione, per modo che la grazia è causa principalis, la libertà umana soltanto causa secundaria [1]. Questo rapporto viene dapprima illustrato con l'esempio del fuoco, che ha una forza interna per cui arde, la quale tuttavia ha come sua causa principalis Dio, che con la sua azione sul fuoco ne mantiene la forza d'arsione; ma per lo più si ricorre all'auxilium e alla cooperazione meccanica ed esteriore di Dio col libero arbitrio. Un padre mostra una mela al figlio, che non sa ancor camminare; il figlio vuol prenderla, e il padre lo conduce

---

(1) *Ibid.* p. 81.

avanti tenendolo per mano; ecco un altro paragone, più rispondente alle idee d'Erasmo. Ma vi può essere una maniera più esteriore e grossolanamente meccanica di rappresentarsi la cosa?

In virtù di questa concezione meccanica, secondo cui la volontà dell'uomo e l'azione divina sono forze concorrenti, i problemi dei rapporti della prescienza, provvidenza e onnipotenza col libero arbitrio, già di per sè metafisicamente insolubili, naturalmente vengon trattati in modo assolutamente superficiale. Un padrone conosce le cattive inclinazioni del suo schiavo e gli assegna un posto, dove lo schiavo conformemente alle sue inclinazioni agisce male; e così il suo fallo diventa esempio ammonitore per gli altri schiavi. È possibile parlare più superficialmente? E tuttavia anche qui il buon senso di Erasmo, in confronto con Lutero, si manifesta in tutta la sua forza col consigliare ch'egli fa continuamente di attenersi ai fatti dell'esperienza interna, mentre respinge ogni tentativo di perseguire i loro nessi nelle imperscrutabili profondità metafisiche, con quel sano scetticismo, che rappresentava la coscienza critica di quell'età.

Movendo da questa veduta razionalistica, saldamente fondata sulla critica storica, Erasmo cominciò ora anche a scavare il terreno sotto la dogmatica: con prudenza, ma con odio silenzioso ed ostinato. Egli osserva che solo in pochissimi passi Cristo è detto Dio e che lo Spirito Santo non riceve mai tale qualifica: e così scuote la dottrina della Trinità [1]. E Melantone attribuì alla silenziosa azione di Erasmo la contesa sulla eucaristia [2]. Da Erasmo si va in dritta linea al Coornhert, ai Sociniani e agli Arminiani; da questi ai Deisti.

Origini della teologia speculativa o trascendentale.

Accanto alla teologia ortodossa e alla razionalistica compare la teologia speculativa o trascendentale. Il

(1) A tale proposito è istruttivo il suo scritto apologetico *adversus Monachos quosdam Hispanos*, *Opp.* 9, 10, 23, dove la sua convinzione ideale appare solo leggermente velata.

(2) *Corp. ref.* I 1083.

tratto caratteristico di essa consiste nell'ammettere che la manifestazione storica delle singole religioni, e specialmente del cristianesimo, sia l'espressione di un rapporto di coscienza, che è eternamente fondato nella natura dell'uomo e delle cose. Ciò essa può fare soltanto *servendosi, come chiave* per l'intelligenza *dei concetti religiosi* di *rivelazione, inspirazione, elezione graziosa, giustificazione*, di quel *panenteismo religioso universale*, di cui abbiamo sinora seguito l'influenza e che ora — diciamolo pure! — procede innanzi vittorioso di contro alla profondità positivista di Lutero.

La moderna teologia speculativa è *nata dalla mistica*. Infatti, in tutta questa età così ricca di lotte religiose, il nocciolo di tutte le contese è la primigenia idea del sacrificio, immensamente efficace nell'umanità, che da Paolo in poi s'era impadronita del cristianesimo. Essa fu bensì negata da Lutero come momento centrale del culto della Messa insieme con tutti gli antichi concetti sacerdotali romani che ad essa aderivano, ma tuttavia venne nuovamente ripresa da lui come dogma centrale tra quei dogmi di primo grado, vera scrittura figurata della religione, che precedono il lavoro sistematico dei teologi. Ma ora contro a quest'idea sorge il concetto mistico della « forma dei » nell'uomo: e ad esso apparteneva l'avvenire. Kant e Schleiermacher lo hanno condotto alla vittoria, e la critica del Nuovo Testamento ha potuto dimostrare che l'idea del sacrificio non esisteva nel cristianesimo primitivo.

Esaminiamo gl'inizi di questo processo. Poichè non si potè più sperare che il governo dell'impero assumesse la direzione unitaria del movimento religioso, insorsero le forze religiose elementari, operai manuali e contadini. Allorchè la guerra dei contadini fu domata, sorsero tra gli artigiani delle città gli Anabattisti evangelici. La loro origine non è semplice: vi concorsero a un tempo i movimenti popolari rivolti all'ideale della vita apostolica, che fin dal tempo dei Valdesi avevano continuato ad esistere in forme svariate; la predica francescana sull'imitazione di Cristo e del suo tenore

di vita; ed ora le idee di riforma abbraccianti tutto il mondo temporale e spirituale. Le suaccennate comunità, riferendosi alla parola interna e alla vita apostolica, dall'uguaglianza e fratellanza cristiana derivavano la comunità dei beni e l'annullamento di censi e decime, dalle parole di Cristo il rifiuto del giuramento e del servizio militare, dalla dottrina della parola interna il rifiuto di riconoscer la forza sacramentale del battesimo e quindi il battesimo degli infanti. Gli Anabattisti comparvero nella Svizzera fin dal 1522 all'incirca, ma furono dispersi da Zuinglio. Quindi sin dal 1526 si mostrarono nella Germania superiore, sotto la guida di Hubmaier, Denck, Grebel. Per lo più essi erano stati seguaci di Lutero o di Zuinglio; e ad Augusta, Norimberga, Strasburgo, si passava per gradazioni d'ogni specie da essi a Zuinglio, da questo a Lutero. Il loro numero era straordinariamente grande, ed essi andavano frammisti tra gli altri evangelici. La feroce persecuzione messa in atto contro di loro da Zuinglio e da Lutero fu una delle cause del regresso della riforma, e a un tempo determinò il terribile scoppio dei disordini di Münster, che si possono paragonare soltanto al dominio giacobino durante la rivoluzione francese. La lotta finì con la sconfitta degli Anabattisti mercè l'intervento della forza politica esterna: e ciò fu una necessità, perchè altrimenti il protestantismo senza il diritto di resistenza e senza la spada sarebbe andato in rovina.

Questo movimento si mescolò in molte guise ai dubbi contro il dogma e la storia sacra nascenti dal fermento scientifico. Agl'inizi del secolo fu bruciato nei Paesi Bassi un eretico, Hermann Rysswick, che professava idee averroistiche, e inoltre negava che Dio fosse apparso a Mosè e che Cristo fosse figlio di Dio, anzi dichiarava che Cristo fu un sognatore: « la nostra fede è una vera fanciullaggine e una favola » [1]. Alcuni uomini di Anversa nel 1525 sostennero personalmente davanti a Lutero lo Spirito altro

(1) SEBASTIAN FRANCK, *Chronik* 1531. Fol. 406 sg.

non essere che la ragione e l'intelligenza [1]. A Norimberga accanto ad atei cercarono di farsi strada deisti, che respingevano qualsiasi forma di cristianesimo positivo, e questa concezione si rivelò in modo deciso nell'interessantissimo « processo contro il pittore senza Dio » Giorgio Penz, Sebald e Barthel Behaim, l'ultimo dei quali paragonava i racconti evangelici intorno a Cristo alla leggenda del duca Ernesto che entrò dentro un monte [2].

Carlostadio e Münzer.

Quale capovolgimento delle idee tradizionali in ogni parte del paese tedesco! Ecco il Carlostadio, lottatore infaticabile contro la nuova teologia luterana che s'andava formando e contro il miracolo luterano della eucaristia, confusionario, geniale, pieno di zelo contro il troppo più forte Lutero: già dal 1520 gli sembrava dubbio che i libri di Mosè dovessero realmente attribuirsi a lui e che gli Evangeli ci sieno giunti realmente nella loro forma genuina; nel 1521 consigliò agli studenti di Vittemberga di disertare le lezioni e andare a lavorar la terra col sudore del loro volto, come un Rousseau o un Tolstoi; e più tardi gettò via i suoi paramenti sacerdotali e lo si vide girare vestito da contadino. Ecco Münzer, uomo di violenza anarchica: anche egli sosteneva contro Lutero la mistica, la vita apostolica con la sua comunione di beni, ma il nuovo regno della pace egli voleva fondarlo col ferro e col sangue. Nello scritto contro « la carne che se la vive mollemente a Vittemberga » egli assale Lutero nel suo punto più debole, rimproverandogli l'autodenigrazione contenuta nel dogma dei peccati e della volontà non libera; e beffeggia i nuovi artifici logici tendenti a tener soggetto il povero popolo mediante passi biblici intorno ai diritti divini dei sovrani.

Altri fautori della critica dissolvitrice.

E poi, Gaspare Schwenkfeld, Michele Serveto, il Campanus, Hubmaier, Hetzer: è tutto un flusso torbido di sofisticherie intorno alla Trinità, all'umanità di Dio, alla

(1) *Lutero ai Cristiani di Anversa.* De Wette III 60.

(2) *Lutero a Brismann*, 4 febbraio 1525, presso De Wette II 623. Dello stesso periodo è lo scritto del Pirkheimer presso Strobel, *Beiträge zur Lit.* I 496. Il processo è esposto dal Baader, *Beiträge* II 52 sgg. e pubblicato in appendice.

giustificazione, ai sacramenti, alla vita apostolica, ma anche, dappertutto, la grande tendenza progressiva a svolgere fin nelle ultime conseguenze, nel senso del Lutero del 1520, l'interiorità personale del processo religioso-morale, la capacità morale dell'uomo, la forza riformatrice della vera fede, contro tutta la società esistente, anche contro la formantesi chiesa di Lutero: è anche sotto molti aspetti un progresso, nell'intelligenza del cristianesimo, da Paolo al Cristo degli Evangeli; e in molti casi lo sforzo di abbattere finalmente l'idea del sacrificio, che le forme decrepite della religiosità avevano fatto pesare sull'uomo e che ora possedeva nuovamente un posto centrale nel cristianesimo paolino di Lutero. Si aggiungeva in molti luoghi la tendenza unitaria.

Nuovo atteggiamento dello spirito.

Presso alcune persone fornite di doti eminenti questo movimento si collegò con un atteggiamento spirituale e universalmente scientifico; in maniera speciale venne accolta la difesa della libertà umana fatta da Erasmo: e nacque così una particolare forma speculativa del teismo religioso-universale e della dottrina ad esso collegata dell'indipendenza religioso-morale dell'uomo da ogni tradizione e istituzione salutare della Chiesa.

Hans Denck mise a base della convinzione cristiana la voce interna, la coscienza e il sentimento religioso: in tutto ciò vi è, secondo lui, una scintilla dello stesso Spirito divino. Questo spirito dunque è attivo dappertutto, indipendentemente dalla Sacra Scrittura, risiede in ogni uomo, ed è misura del valore della Scrittura. La fede deriva dal vivere nell'imitazione di Cristo; e sono infedeli coloro che si preoccupano di se stessi. Egli, come Erasmo, da Paolo torna agli Evangeli, alle parole dello stesso Cristo, e specialmente a Giovanni. Secondo lo scritto del Denck sull'ordinamento di Dio, l'uomo ha in sè la volontà del bene, scintilla dello spirito divino, e la libertà del volere; allorchè « cerca se stesso » si determina in lui l'allontanamento da Dio, l'inferno, la miscredenza. Allora la sua volontà è prigioniera; e solo con l'aiuto divino egli può

riacquistare l'unione della propria volontà con quella di Dio. La via per tale unione sta nel rinnegare se stessi, nello « smarrire » se stessi. Fondandosi su tali concetti, il Denck combatte la dottrina di Lutero sulla giustificazione e riconciliazione. L'adempimento della legge di Cristo ha lo scopo di aprirci la strada all'imitazione di lui [1]. Il Denck non ammette le pene eterne dell'inferno, anzi sembra che abbia negato persino l'esistenza del diavolo, che invece è così attivo per Lutero.

S. Franck.

Da questo caos rivoluzionario si stacca un pensatore e scrittore veramente geniale, Sebastiano Franck, che segue bensì la stessa concezione, ma elevandosi ad una visione più illuminata, di più ampio raggio storico.

Era svevo, nato a Donauwörth verso il 1500. Sembra che abbia avuto un'educazione assai modesta, e nondimeno, spinto dalla vocazione innata, osò farsi scrittore. Cominciò con traduzioni e rimaneggiamenti in lingua tedesca, e rimase poi sempre fedele a questo genere d'attività. Ma naturalmente le questioni teologiche erano quelle che più lo interessavano. A Norimberga, dove il Pirkheimer attendeva a studi storici, dove il Franck si trovava circondato da monumenti del passato e poteva abbeverarsi a larghi sorsi di spirito umanistico, la sua anima si allargò, ed egli concepì allora il disegno della sua storia universale, che poi fu stampata a Strasburgo; e ad essa tennero dietro la sua cosmografia, la sua storia della Germania, e la sua raccolta di proverbi. Ora la sua importanza consiste appunto nell'aver egli portato, grazie alle idee proprie all'età riformatrice tedesca, vita e ordine nel materiale storico delle cronache, e nell'avere scorto il collegamento degli elementi storici della Bibbia col complesso della storia universale: sicchè la storia sacra fu da lui concepita con vedute affatto originali. Gli opuscoli religiosi, nei quali egli espose tali idee,

(1) Cfr. specialmente KELLER, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, p. 131, 133 sgg., 187 sgg. Affini vedute di opposizione (HAGEN, *Reformation*, III 267 sgg.) hanno il consigliere norimberghese Fürer (HAGEN III 290), il Kauz (HAGEN III 306), il Bünderlin.

e tra essi i geniali *Paradoxa*, dovevano dimostrare come questa posizione intellettuale fosse in conflitto con la sorgente chiesa luterana. Anche nelle città libere imperiali, dove si godeva maggiore libertà religiosa, come Norimberga, Ulma, Strasburgo, il pensatore che si tenesse lontano dalle sette era tutt'altro che tranquillo. Il Franck si teneva fuori di ogni confessione cristiana, « senza partito » com'egli dice, nel che lo si può paragonare allo Spinoza; e il sistema, introdotto dalla nuova ortodossia luterana, di soddisfare sotto il manto di parole miti e fraterne il bisogno di persecuzione abituale alla Chiesa, sebbene egli, all'infuori di qualche rapporto personale con lo Schwenkfeld e con gli Anabattisti, si tenesse lontano da qualsiasi partecipazione a vita di partito, gli ferì l'anima e gli avvelenò l'esistenza. Ed egli scomparve, affranto, in ancor fresca maturità d'anni.

Il teismo religioso-universalistico o panenteismo, rappresentato dagli antichi e specialmente dalle ultime e più umanamente alte forme di pensiero della Stoa romana, era allora l'elemento più elevato e più libero della cultura europea; ed è anche la concezione in base alla quale il Franck giudicò il movimento religioso tedesco, al quale egli partecipò col più profondo dell'anima, dal Tauler e dalla teologia tedesca fino a Lutero, a Zuinglio e agli Anabattisti. La invisibilità, interiorità, irrapresentabilità del processo morale-religioso, lo sforzo di liberarlo dagli elementi egoistici della religiosità volgare, il riconoscimento dell'incompatibilità di tal processo con qualsiasi legame chiesastico-reggimentale: questa tendenza, se si vuole, spiritualistica del movimento religioso tedesco fu espressa da Franck con una tranquilla chiarezza, che mancava ai capi delle sette. Per l'enucleazione di queste idee egli disponeva di una visione della storia universale, certo non profonda, ma pur molto larga; e la conseguenza apparve manifesta nella sua tendenza storico-universale. Siccome il processo della fede costituiva il centro dell'esistenza personale, doveva essere il punto centrale anche della storia, e formarne l'elemento conglutinante; e dato che esso si determinava solo

interiormente, nei rapporti dell'uomo con l'ordine invisibile, doveva anche essere indipendente dai tempi e dai luoghi e presente dappertutto nella storia dell'umanità. Pertanto la Chiesa invisibile aveva i propri membri anche nelle età anteriori a Cristo e tra le forme religiose degli Ebrei, dei Turchi e dei pagani d'ogni specie. Ormai il panenteismo religioso universale doveva assolvere col Franck il compito di dimostrare il proprio valore come « legame » della storia universale e come nucleo della teologia biblica.

Cominciamo dal concetto di Dio. Questo anche dal Franck non è dedotto filosoficamente, ma acquistato mercè la libera riflessione. Esso è appunto quel panenteismo, che allora era diffuso in Europa, e illustrato dal progrediente studio della natura e dagli antichi. Il Franck, al pari di Zuinglio, concepisce Dio come il Bene onnioperante. Dio è senza volontà, senza affetti, senza desideri, senza rapporti di tempo, in sostanza buono (1). Questo concetto viene svolto specialmente nello scritto intorno all'arte e alla sapienza umana. « La natura non è altro che la forza, immessa da Dio in ciascuna cosa, di agire e di soffrire. Dio è dappertutto nella natura, e conserva l'ordine del mondo con la sua presenza e inerenza. Allo stesso modo che la luce riempie tutto e tuttavia non è racchiusa in alcun luogo, allo stesso modo che il raggio solare è dappertutto, illumina tutta la superficie terrestre e tuttavia non è sulla terra, e pure vi è, tanto che vi fa verdeggiare tutte le cose, così Dio è in tutto e reciprocamente tutto è racchiuso in lui ». « Dio è un bene che si spande liberamente, insito, una forza attiva, che esiste in tutte le creature » (2). È essenziale che la scomposizione dell'essenza divina in sostanza e aspetti richiesta dalla dottrina di Lutero sulla giustificazione, dal Franck vien dichiarata inconciliabile con la coscienza di Dio rischiarata dalla ragione. 'Etiam fulminans Iupiter bonus' (3). Dio, immobile, non s'adira contro nessuno.

(1) *Paradoxon* 3 sgg.
(2) *Paradoxon* 29-31.
(3) *Paradoxon* 53.

Il libero giudizio di Sebastiano Franck trova conciliabile questa coscienza religiosa e filosofica dell'assoluta dipendenza con la sua molto energica coscienza, confermata dagli antichi, dell'indipendenza morale dell'uomo. Egli, contro il profondo ma unilaterale senso religioso dei due riformatori, insieme con Erasmo dà valore alla coscienza morale. « Se non vi fosse libero arbitrio e tutto dovesse assolutamente accadere come Dio volle ed attuò, non vi sarebbe peccato, ogni pena sarebbe iniqua, ogni ammaestramento inutile, diverrebbe uno scherzo di cattiva lega il rammarico di Cristo per la cecità dei Farisei » ecc. La difficoltà, metafisicamente insolubile per l'intelletto, che nasce dal rapporto tra tale libertà e il Dio onnioperante, egli ha creduto di poterla risolvere mediante il concetto della potenza divina che limita volontariamente se stessa, che dalla volontà da lei derivante lascia scaturire la libera elezione, ma che coordina l'attività esteriore al nesso di un ordine teleologico. « Propriamente non è l'uccello che canta e vola, ma è cantato e trasportato nell'aria. Dio è quegli, che nell'uccello canta, vive, si agita e vola: ogni creatura fa soltanto ciò che Dio vuole. Ma nell'uomo vi è questo di diverso, che a lui Dio ha dato libero arbitrio e mediante questo lo vuol guidare e condurre » (1). La divinità, che di per se stessa è una forza senza affetti e operante fuori del tempo, diventa volontà soltanto nell'uomo, nel quale quella forza si manifesta nel tempo e si muove negli affetti. La volontà è libera nella sua scelta, ma il suo operare nel mondo è determinato dalla potenza di Dio, che stabilisce l'ordine mondiale. E la potenza della divinità volge al bene qualsiasi decisione volontaria: così come nelle città i rivenditori e gli usurai che agiscono sotto l'impulso dell'egoismo, tuttavia servono al vantaggio economico della generalità.

Dalla mutua azione della potenza divina con la libera volontà individuale dell'uomo scaturisce il nesso della storia, il cui nucleo e la cui chiave è il processo morale-religioso.

---

(1) *Paradoxon* 264-268, dove si combatte il *de servo arbitrio* di Lutero.

Questo a sua volta nasce dall'antagonismo tra il principio morale della natura umana, che ha la sua radice in Dio, e il principio dell'egoismo, che deriva dalla volontà lasciata libera. Questo antagonismo vien concepito dal Franck nel senso del Tauler e della teologia tedesca, e siccome egli lo espone più volte, è facile ritrovarlo in uno qualsiasi dei suoi libri. Qui io m'occuperò soltanto del punto, che è decisivo in relazione al progresso generale, vale a dire di quel tratto del sistema, che prepara la filosofia della religione di Kant.

Intendo parlare della peculiare dottrina cristologica del Franck. — Vi è un sostrato morale innato in ogni uomo. D'accordo con la Stoa e con Cicerone, il Franck dichiara che compito immediato dell' uomo è seguire la natura ossia Dio, e che ciò è reso possibile dal « lume della natura » (lumen naturale) esistente in ognuno. Questo lume della natura è comune a tutti gli uomini, sicchè ognuno tiene in serbo nel proprio seno la capacità di giudicare. E così egli proclama anche che la ragione è « fonte di tutti i diritti umani, e quindi al disopra di ogni diritto scritto » [1]. Orbene: ciò che Platone, Cicerone, Seneca e altri pagani illuminati hanno chiamato ragione, la teologia lo indica come Verbo, come figlio di Dio e come Cristo invisibile. Questi è stato in Seneca e Cicerone altrettanto quanto in Paolo. Pertanto egli intende sotto il nome di Cristo (Logos) la immanenza delle idee morali-religiose in Dio e la loro azione e comunicazione agli uomini.

Quando il Cristo invisibile perviene a insignorirsi di noi, allora in noi deve venir superato Adamo, l'egoismo. « Un filosofo, interrogato quando egli avesse incominciato a diventar tale, rispose: — quando io cominciai a diventar amico di me stesso. — Se si domandasse a un cristiano, quando egli sia diventato cristiano, risponderebbe: quando io cominciai a diventar nemico di me stesso ».

---

(1) *Paradoxon* 247, 248.

Pertanto il processo morale-religioso si ha allorchè l'antagonismo tra carne e spirito, tra egoismo e luce naturale, che è in ogni uomo, vien superato da una rivoluzione, che nella Scrittura è indicata come rigenerazione. Allora è completa « l'abnegazione, odium sui, renunciatio » della volontà indipendente a tutto ciò che essa è ed ha, e il Cristo invisibile è elevato a forma e regola della vita. Questo processo è affatto universale. Esso non è legato alla condizione di una rivelazione esterna limitata nel tempo e nello spazio, ma soltanto all'universale rivelazione in Cristo, che non è altro se non il sostrato morale divinamente immanente nell'uomo. Il paradossismo di questa tesi si fa ancor più acuto. Il Franck dà come assioma la formula della universale giustificazione davanti a Dio mediante il Cristo invisibile; e così, collocando egli, come Erasmo, la sostanza della fede in ciò che Cristo insegna con la parola e ancor più con l'esempio, si ha un significato del tutto diverso della dottrina della giustificazione, che non è più un processo oggettivo attuantesi in Dio, ma un processo soggettivo della coscienza. Nella divinità fuori del tempo e degli affetti, non soggetta a mutamento di condizioni, è implicita la remissione dei peccati prima della caduta; Dio esercita sempre la grazia. Il Cristo invisibile ammaestra di continuo gli uomini e li fa partecipare alla forma del suo vivere; il suo apparire agli uomini ha soltanto per così dire aperto agli uomini il Cielo e mostrato loro il Dio della grazia; ha cancellato il loro errore sull'ira di Dio; ha fatto vedere esteriormente, in esempio e in ammaestramento, il Cristo invisibile, la cui essenza è l'amore, e che risiede in ogni elevata coscienza d'uomo. Pertanto, così universale come la caduta dell'uomo nell'egoismo è anche la sua giustificazione davanti a Dio per opera di Cristo.

Da queste tesi, che hanno le loro radici nella mistica, ma son cementate soltanto dal teismo romano-stoico e da quello dell'umanismo, il Frank derivò conseguenze, che fanno di lui il precursore o il fondatore della moderna fi-

losofia della religione. Per mille rivoli le idee del Franck scorrono incontro all'età moderna.

La parte storica della Sacra Scrittura, in quanto contiene un fatto avvenuto una volta, è l'espressione simbolica, il tipo di un processo che si attua dappertutto e in ogni tempo nel genere umano, cioè il processo religioso-morale di ogni singolo uomo. « Vita una et eadem omnibus. Vi è una sola e identica vita sulla terra. Omnis homo unus homo. Tutti gli uomini sono un sol uomo. Chi vede un uomo naturale, li vede tutti ». Tutto è Adamo. Si trovano bensì altri costumi, lingue, abiti, ma l'animo, il cuore, il sentimento e la volontà sono gli stessi in tutti. Il Turco sotto il suo cappello conico vuol la stessa cosa del Tedesco sotto il suo berretto largo. Adamo e Cristo sono l'espressione dell'antagonismo esistente nella natura umana, che è dappertutto lo stesso; la caduta nel peccato e la salvazione sono manifestazioni di un processo interiore eterno. « La Scrittura è un'allegoria eterna ». Infatti, se la si prendesse alla lettera, si potrebbe con altrettanta facilità difendere l'ars amandi di Ovidio. Il Turco si appella al suo Corano, il Giudeo al suo Talmud, il Papa alle sue decretali, ognuno a delle scritture, ognuno dipinge l'altro come eretico: « quindi ciascuno pensi, che anche gli altri hanno una Scrittura ». Se un processo verificatosi in mezzo alla storia, e l'appropriazione di esso mediante la Scrittura, fosse la condizione della giustificazione e della beatitudine, sarebbero perduti tutti coloro, cui per ragioni di spazio o di tempo non potè giungere la parola esteriore. Pertanto la giustificazione dei caduti in Adamo dev'essere concepita come un processo indipendente dal tempo, dallo spazio, dalle condizioni esteriori, interno, invisibile e universale.

Quale rapporto con questo eterno avvenimento ha dunque il complesso dei fatti esteriori raccontati dalla Sacra Scrittura? A questo punto l'antica trattazione allegorica della Scrittura si separa dalla filosofia della religione di Kant e degli epigoni di lui. Il concetto, secondo cui la Scrittura ha significato duplice, va recisamente distinto da quello, se-

condo cui s'esprimono in simboli storici verità eterne, e quelli non hanno quindi alcun valore storico. Certamente quest'ultima tesi non si può riferire a tutta la storia e a tutta la teologia biblica, e infatti nessuno studioso di criterio l'ha così adoperata, giacchè in quelle v'è sufficiente copia di fatti, che non possono revocarsi in dubbio. Ma che a questi fatti si sieno aggiunti dei simboli, cioè figurazioni sensibili di verità interiori ed eterne, che non hanno alcun rapporto storico; che vi sieno dogmi, che proiettano obbiettivamente all'esterno verità soggettive; che vi sieno racconti, che rappresentano sotto forma di avvenimento unico e temporaneo ciò che invece avviene eternamente: chi può metterlo in forse? E questo modo di vedere, dopo qualche barlume apparso agli umanisti, fu primo il Frank a far valere in maniera ampia e comprensiva.

Lo svolgersi nel tempo della caduta in peccato, dell'ira divina e della giustificazione davanti a Dio mercè il sacrificio di Cristo, è secondo il Frank simbolo di un processo senza tempo; simbolo che si riconnette ai fatti storici della narrazione evangelica, sui quali il Franck medesimo non muove alcun dubbio. La comune dottrina della giustificazione trasporta nella divinità stessa un processo umano di coscienza, nel corso del quale si risolve l'errore circa l'attitudine di Dio verso l'uomo. « Le storie di Adamo e Cristo non sono Adamo o Cristo; infatti come in ogni angolo e isola vi sono moltissimi Adami, sebbene non sappiano affatto che ciascuno di essi è un Adamo o un'Eva sulla terra, così anche tra i pagani vi furono in ogni tempo dei Cristi, i quali non sapevano che ciascuno di loro era stato o sarebbe un Cristo. L'Adamo e il Cristo esteriori sono soltanto manifestazione dell'interiore Adamo o dell'eterno Cristo, che fu ucciso in Abele » [1].

Sicchè il Franck batte proprio alla porta del problema circa la formazione delle figurazioni, per le quali l'invisibile e intimo di ogni religione e teologia si estrinseca sim-

(1) *Paradoxon* 231, riassunto.

bolicamente in figure oggettive, esteriori e temporarie; anzi nella sua trattazione della storia universale ha già lanciato qualche sguardo profondo sulle forze, dalle quali scaturiscono le dette figurazioni.

Come il Bischof ha dimostrato analiticamente, la storia universale del Franck si fonda essenzialmente sulla Cronaca del medico norimberghese Adel, con complementi tratti da un paio di dozzine di fonti e da altre trattazioni [1]. Egli non conosce i mezzi ausiliari e i metodi della critica filologico-storica; ma il suo libro supera la storiografia precedente, perchè si serve del grande mezzo ausiliare dell'età riformatrice, cioè del profondissimo senso delle forze attive nella storia religiosa, allo scopo di stabilire nella storia un nesso intimo, che si confaceva all'età della riforma e si lasciava addietro la storiografia medioevale. Il suo sguardo ampio e libero, il suo tedesco virile e veramente popolare, il suo gran cuore hanno conferito alle sue idee storiche intelligibilità e forte efficacia così sulla nazione come sugli scrittori successivi.

Il Franck, come gli scrittori medioevali di storia universale, muove dalla coscienza di un intimo nesso teleologico di tutta la storia. Egli vuole « mostrare il collegamento, la tesi, il contenuto, il nucleo e i legami della storia », mettere dappertutto in rilievo il « peculiare » e « rappresentare la storia con le cause ». Ma per lui questo nesso non può esser riposto nell'economia esterna, determinantesi nel tempo, della salvazione, cioè nella direzione longitudinale della storia, bensì nei rapporti, sempre attuali nell'esperienza interna, tra l'egoismo, il Cristo invisibile, e l'azione della divinità. Egli vuol riconoscere in qual modo da tali rapporti interni sorgono sempre le stesse forme esterne del mondo, Stati, principi, sette, dogmi, cerimonie; come le singole parvenze di esse « si gonfiano d'orgoglio » e vanno in dissoluzione, restando tuttavia l'aspetto del

(1) Bischof, *Sebastian Frank und die deutsche Geschichtsschreibung* (1857), spec. p. 71 sgg.

mondo sostanzialmente sempre lo stesso. Egli dunque considera il nesso storico come a dire nel senso della profondità: esamina in qual modo dalle forze sempre attive sorgano le forme della vita storica. Come nei sentimenti è affine allo Schlosser, così è affine a Giovan Battista Vico per questo grande concetto.

Dio s'inserisce nella storia in ragione della sua essenzialità. Il peccato è « soltanto il conato inutile e l'audacia di una cosa, che si farebbe volentieri e che non si può fare » (1). Esso si manifesta come concupiscenza e intenzione egoistica, quindi come causa libera; ma gli effetti ne sono riassorbiti nel nesso operativo, che serve al bene. Il tiranno vuole, brama e agisce liberamente, mosso dal proprio egoismo responsabile, ma nel suo operare è strumento di Dio. La storia è sempre mossa dall'egoismo e dalla limitatezza dell'uomo, che dappertutto esteriorizzerà l'interiore processo morale-religioso, lo assoggetterà in ordinamenti esteriori alla volontà di dominio, e lo renderà sensibile in cerimonie. Senonchè interviene l'avvicendarsi delle grandi forme storiche, poichè ciascuna di queste a causa dell'egoismo e della limitatezza in essa contenuti si risolve nuovamente nel nulla. L'atteggiamento fondamentale dello storiografo è a un tempo tragico e satirico od umoristico, pienamente conscio della profonda ironia della storia universale. Ecco com'egli parla del presente che lo circonda: — « Chi osserva tutto ciò con serietà, non sarebbe meraviglia, se il cuore gli si spezzasse per pianto. Ma se si guarda beffardamente alla maniera di Democrito, si dovrebbe crepar dalle risa: tanto è buffo il mondo ». « Davanti a Dio siamo tutti ridicolaggini, favole, farse ». Lutero gli rimprovera le sue veementi tirate, rimprovero questo che è stato fatto anche allo Schlosser. Infatti il Franck designa il mondo non solo come una deserta Babilonia, ma addirittura come un porcile. Egli sente profondamente l'ironia tragica, per cui Dio « lascia pervenire in alto » le singole forme del mondo, che

(1) *Paradoxon* 31.

non provengono da lui, e poi « le conduce a fine ridevole ». « I Romani ebbero il loro ciclo, ebbero vittoria, ebbero la loro età, durante la quale nessuno potè loro resistere, e piegarono e tennero tutto sotto di sè; ma appena non servirono più, e valore e impero e tutto scomparve com'era venuto » (1).

In questo complesso rientra la concezione storico-universale che il Franck ebbe della religione. La luce interiore si trova in Plotino, Diogene, Platone, Orfeo, Sofocle, e nelle Sibille, non meno che nei personaggi biblici; ma altrettanto universale, dati l'egoismo e la limitatezza, anzi la follia dell'uomo, è l'esteriorizzazione dell'interiore, la volontà di dominare in ordinamenti esteriori ciò ch'è libero, la divisione dell'unica verità religiosa in sette coi relativi concetti religiosi, la figurazione sensibile in cerimonie del processo interno. E invero vi sono più malvagi e pazzi che non uomini pii, che nelle società religiose si trovano in piccolo numero e sparsi tra gli altri. « Qualunque cosa si faccia — ecco l'espressione profondamente amara della sua esperienza della vita — il mondo avrà sempre un papato, perchè altrimenti esso non sa dove andare e che cosa fare. Il mondo vuole e deve avere un papa, per servirgli con fede cieca; e se glielo si rapisce, se lo si seppellisce fuori della terra, e se ne porta via uno ogni giorno, il mondo ne cerca subito un altro ». Deriva dalla stessa natura umana il fatto che « il mondo non conosce altro modo di servire Dio, se non le cerimonie esterne, i canti, le processioni, le preghiere, la frequenza della chiesa, i digiuni, le immagini ».

Al Franck spetta anche il merito d'aver avuto vaste vedute intorno alla reciproca dipendenza dei periodi della storia religiosa. Infatti egli rintraccia il processo, per cui la chiesa papale si svolse dalle istituzioni dell'impero. « Anche i preti romani avevano un papa, che chiamavano pontifex maximus ». « Presso i pagani ciascuna

(1) *Cosm.* 163 a.

divinità aveva i suoi preti, Flamines, preposti e sacristi, che ripulivano gli idoli, scopavano le chiese, conservavano i candelieri, annunziavano le solennità sacre e le feste » [1]. Questi templi, sacerdoti e cerimonie s'incontrano lungo tutta la storia religiosa in una serie continua, che il Franck risale analiticamente fino agli Egiziani. Tutte ombre e figure della parola interna.

E lui stesso, lo storico che osserva con occhio imparziale questa farsa del mondo? Dallo sfondo tetro di tutte quelle persecuzioni, torture, esecuzioni capitali di Anabattisti e Spiritualisti, di tutte le menzogne dei capi ecclesiastici, così protestanti come cattolici, si leva il pessimismo morale-religioso di Sebastiano Franck, come un viso angosciato eppur contemplativo, i cui occhi sembrano penetrare questo oceano di dolori e d'ingiustizie. Quest'uomo è ancor più singolare ed unico dello Spinoza. Egli si sente interiormente sciolto da ognuna delle sette, in cui è fatta a brani l'unica verità, e quindi non appartiene ad alcuna delle chiese esterne del presente e non ne attende alcuna per l'avvenire. Egli è un membro di quella comunità invisibile, cui già appartennero Socrate e Seneca, e cui appartengono « tutti gli uomini pii e di buon cuore, veramente di Dio », senza riti e culto esterno. « Io sono tra coloro, tra i quali sento nel mio spirito il desiderio di essere, allorchè esso li visita tra i pagani e le male erbe » [2]. Chi non corre col pensiero alla singolare fine del Lessing a Wolfenbuttel, al cristianesimo del suo *Testamento di Giovanni* e alla sua *Educazione del genere umano?*

---

(1) *G. B.* 494 a.
(2) *Paradoxon*, prefazione.

***

IL SISTEMA NATURALE DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO

NEL SECOLO DECIMOSETTIMO (1)

L'universalismo scientifico.

L'Umanismo e la Riforma scossero bensì nei secoli decimoquinto e decimosesto il sistema teologico-metafisico medioevale, collegato con l'ordinamento chiesastico-feudale della società; ma dal movimento riformatore non uscì nè un'unica confessione concorde, nè un'unica chiesa unita, chè anzi l'Europa fu inondata di divisioni, di sette, di guerre religiose. Allora dai bisogni reali della società, e sulla nuova base di quella scienza ormai uscita di tutela, ch'era stata preparata dall'Umanismo e dalla Riforma, sorse nel secolo decimosettimo un sistema scientifico, che offriva massime di valore universale per la condotta della vita e per la direzione della società. Questo sistema s'accordava col moto del progresso; e combattè la lotta contro l'antico sistema teologico-metafisico, che appunto allora si sforzava, dai paesi romanzi, dall'Italia e dalla Spagna, di risorgere a vita nuova. Detto sistema diede forma di teologia naturale e di diritto naturale alle idee e alle condizioni dell'Europa approssimativamente dal terzo decennio del secolo decimosettimo in poi, si fece strada anche nelle altre scienze dello spirito, nella vita economica, e anche la morale e l'arte sentirono l'influenza dei suoi concetti. Il suo carattere unitario e l'azione ch'esso esercitò sugli avvenimenti dei secoli decimosettimo e decimottavo ne fanno una tra le manifestazioni più notevoli dello spirito umano.

---

(1) Dall'*Archiv.* citato, anno V fasc. 4 p. 480-502; anno VI fasc. 1 p. 60-127; fasc. 2 p. 225-256; fasc. 3 p. 347-349; fasc. 4 p. 509-545.

Esso ha avuto una parte in tutti i grandi mutamenti storici, dalla rivolta dei Paesi Bassi alla rivoluzione francese e al governo illuministico di Federico il grande. « Molto ammirato e molto vituperato », esso è tuttavia l'espressione più grandiosa della maggiorità ormai raggiunta dallo spirito umano nel campo della religione, del diritto, dello Stato. Dovunque in questi due secoli si mosse all'assalto, con forza tenace, contro gli ordinamenti chiesastico-feudali, questo sistema partecipò alla lotta, dall'appoggio dato dal Milton alla rivoluzione inglese alla parte presa dal Rousseau nel preparare la rivoluzione francese. E dovunque il nuovo ordine di cose assunse aspetto saldo, dalla costituzione della Confederazione indipendente dei Paesi Bassi fino all'elaborazione del diritto territoriale di Federico il grande, questo sistema prese parte alla costituzione. Ed è questo un fenomeno ricco di particolari attrattive per lo storiografo della filosofia, giacchè in maniera luminosa conferma a un tempo la grande regolarità del processo dello spirito umano e la potenza, che le idee filosofiche hanno sulla semplice energia attiva. E quale ammaestramento per gli uomini politici! La ripugnanza che oggi i funzionari e la nostra borghesia mostrano verso le idee e l'espressione filosofica di esse può camuffarsi quanto vuole, ma essa non è indizio di senso tecnico, bensì di povertà di spirito: non solo potenti sentimenti naturali, ma anche un completo sistema di idee dànno alla socialdemocrazia e all'ultramontanismo la loro prevalenza sulle altre forze politiche dell'età nostra.

Invero il sistema del diritto naturale, della morale naturale, e della teologia naturale, scaturì dal bisogno irresistibile, da cui era dominata la società del tempo, di giungere a consolidarsi in idee di valore universale e in condizioni razionali. In questo sforzo il sistema aderì alle idee religiose protestanti, le fece progredire, pur schierandosi nello stesso tempo contro di esse. Secondo tale sistema vi sono nella natura umana saldi concetti, rapporti regolati da leggi, un'uniformità, che dappertutto deve avere come effetto le

stesse linee fondamentali di vita economica, di ordinamento giuridico, di legge morale, di regole estetiche, di fede e culto religioso. Questi fondamenti naturali, norme e concetti del nostro pensare, poetare, credere e agire socialmente, sono invariabili e indipendenti dai mutamenti delle forme di civiltà, dominano tutti i popoli, agiscono in tutte le contrade. Su di essi si fonda l'autonomia dell'uomo. Allorchè l'umanità acquista coscienza di tali principi e ne fa le regole del suo operare, allorchè porta tutte le fedi e le istituzioni esistenti davanti al tribunale del sistema da essi derivato, essa entra nello stadio della maggiorità e della luce. Davanti a questo tribunale debbono ormai rispondere tutte le istituzioni della società e tutti i dogmi della Chiesa. Mai processo fu più grandioso e lungo; esso si è prolungato per quasi due secoli. Nel suo corso, innumerevoli avvocati intervennero per ambe le parti. Oggi gli atti del processo giacciono coperti di polvere, e non capita troppo spesso che un erudito o un dilettante bussino al trattato teologico-politico dello Spinoza, al Diritto delle genti del Grozio o al Contratto sociale del Rousseau.

Sistema naturale delle scienze dello spirito e scienza della natura.

Ciò che subito colpisce lo sguardo è la coincidenza, l'accordo di questo sistema naturale delle scienze dello spirito con l'altra grande manifestazione intellettuale del secolo decimosesto, cioè la fondazione della moderna scienza della natura. La stessa fiera coscienza dell'autonomia della ragione umana agiva nel Galilei, nel Descartes, nel Leibniz, nel Newton, allorchè essi, quasi rinnovando la creazione, davano leggi alle masse nello spazio mondiale, fondando così il dominio dell'intelletto umano sulla natura. Dall'accordo tra la ricerca naturale del Galilei e il sistema naturale della scienza dello spirito scaturirono poi anche le costruzioni metafisiche del secolo decimosettimo.

Duplice aspetto del sistema naturale.

Ma già sin d'ora dobbiamo richiamar l'attenzione sul duplice aspetto di questo grande fenomeno, così nei riguardi del suo valore sistematico come in quelli della sua efficacia storica. Il Comte nel delineare i caratteri dei secoli decimosesto e decimosettimo mise in rilievo il processo di ne-

gazione e di dissoluzione che si produce in tutti gli eventi storici dalla Riforma in poi. Questo giudizio fu dettato al Comte dal suo pensiero fondamentale romanico-cattolico, reggimentale, col quale egli sperava di dare efficacia sulla vita sociale al positivismo già formulato dal Turgot e dal D'Alembert: era quindi unilaterale in sommo grado. Gl'insorti dei Paesi Bassi, gli Orangisti, gli Ugonotti, Gustavo Adolfo e i suoi, Cromwell e Milton, il grande Elettore, tutti costoro che in serie ininterrotta rappresentano vigorosamente l'età eroica del protestantismo, sono impareggiabili nella loro grandezza eroica appunto perchè furono animati da una positività energica e semplice: la fede impartita da Dio, indipendente di fronte agli uomini, conscia di servire Dio con la sua azione. Questa sicurezza di fede la ritroviamo anche in molti uomini oscuri di quell'età, che per non rinunziare alle proprie convinzioni non esitavano ad affrontare la perdita del patrimonio, l'esilio, perfino la morte tra le fiamme. Ogni eroismo si fonda su qualche cosa di positivo ch'è nell'anima. La stessa compiutezza senza incrinature, la stessa solidità e positività ritroviamo nel razionalismo morale del secolo decimosettimo. Ciò che in questo si perde di attività religiosa concreta, è almeno in parte compensato dalla universalità e dal valore generale delle sue convinzioni. E la sua attitudine di fronte a Dio e agli uomini è fondamentalmente quella stessa delle fedi protestanti. È vero che si dilegua la dottrina dell'elezione graziosa, questa credenza dell'eroismo religioso, che lancia avanti i fedeli contro le colonne nemiche, impavidamente e fatalisticamente, come cavalli accecati; ma, mutate ormai le condizioni di vita, sottentra l'altra dottrina della dignità e responsabilità morale dell'uomo, che sa di essere al servizio di Dio. Il Comte però non è del tutto in errore: e noi infatti dobbiamo considerare anche l'altro aspetto del razionalismo morale. Il processo, da cui sorse questo sistema, era costituito da un'astrazione, che finì col perdere la coscienza dei sani rapporti con la concreta realtà umana, sociale, storica. Era un metodo che andava in traccia di fatti

di valore universale, che permettessero di costruire. Esso prendeva le mosse dall'uomo, come totalità autonoma e razionalmente determinata nell'interno; e nel suo svolgersi si trovò sospinto dai concetti fondamentalmente atomistici e meccanici della scienza della natura. Era troppo grande la tentazione di conferire d'un tratto al sistema naturale delle scienze dello spirito collegamento e concordanza con la scienza della natura trasferendo in quello i concetti meccanici di questa; e si ebbe così l'astrattismo falso, la irrealtà, anzi l'inumanità meccanica del sistema stesso. Da ciò poi la necessaria conseguenza della sua attitudine negativa verso tutto ciò, che non poteva giustificarsi con le sue premesse.

Idee da cui trasse origine il sistema naturale.

Al sorgere di questo sistema naturale cooperano tre gruppi di idee molto eterogenei: le idee religiose, la Stoa romana e la nuova scienza della natura. Nella mia disamina mi propongo particolarmente di ricercare a fondo, sulla base delle fonti, l'influenza della Stoa romana, giacchè non ne è mai stata data la prova, e tuttavia essa dimostra in un punto nuovo ed importante la continuità dell'evoluzione filosofica. La dipendenza dalla Stoa romana è molto stretta particolarmente nella psicologia e nella politica di Hobbes e Spinoza e nel panteismo di Spinoza e di Shaftesbury. Ma tuttavia queste forze spirituali tanto diverse conseguirono la loro connessione e la loro potenza di contributo alla formazione del sistema naturale soltanto dai bisogni religiosi e politici del tempo.

I.

Frazionamento religioso.

Il primo e più potente impulso alla formazione del sistema naturale delle scienze dello spirito partì dalla crescente polverizzazione della Chiesa in sette, dalla sempre più aspra lotta tra le varie forme di fede e di pensiero, e dal conseguente stato di guerra dell'Europa. Già l'urto dell'Occidente cristiano col mondo maomettano aveva allargato la

visuale teologica mediante l'osservazione di una seconda religione mondiale. Più tardi l'umanismo aveva dimostrato l'identico valore delle civiltà antiche e della cristiana. In seguito esso scosse dall'interno l'autorità della fede cattolica; ma solo la chiesa di Lutero e quella di Zuinglio-Calvino pervennero a darsi un assetto stabile, entrambe però battute tutt'intorno dalle ondate incessanti di convinzioni religiose incoerenti. Si ebbe quindi allora uno stato di frazionamento estremo delle idee religiose. Dalla Germania il movimento anabattista si riversò nella Svizzera e nei Paesi Bassi. La persecuzione religiosa scatenatasi in Italia a partire dal quarto decennio del secolo decimosesto gettò fuori dei suoi confini Italiani forniti di cultura umanistica e di forte intelletto 'quibus nulla religio placet, quando papistica iis incepit displicere' — come diceva di essi un contemporaneo [1], — i quali errarono qua e là per l'Europa, e finalmente posero piede fermo nella lega dei Grigioni e in Polonia, e vi elaborarono la dottrina sociniana. Anche in Inghilterra e in Olanda dalle discussioni sulla costituzione della chiesa, sul culto e sull'educazione morale scaturì il frazionamento della fede protestante in sette, e questo processo più tardi s'estese all'America.

Quale discordia intestina! La tradizione cattolica contiene punti di fede che non sono nella Bibbia; e per interpretar questa occorreva la luce interna o la ragione. Il risultato dell'interpretazione data secondo tal criterio dai Riformati era diverso da quello dei Luterani, quello degli Anabattisti o dei Quaccheri diverso da quello degli Arminiani, forniti di preparazione filologica. Nei grandi centri del movimento religioso, a Norimberga, a Strasburgo, a Basilea a Zurigo, a Londra, si trovavano a fianco a fianco i diversi sapienti della fede e le diverse sette; e nei consigli di qualche città libera essi avevano i loro seggi l'uno accanto all'altro. È impossibile dire quale irrequietudine s'impadronisse degli animi per effetto di tutto ciò. Emigrati,

(1) Presso De Porta p. 496.

fuggiaschi, passavano di città in città; ora poveri e semplici Anabattisti, ora Italiani dallo spirito orgoglioso. E dietro a questi perturbatori della quiete religiosa, i demoni di quell'età, armati di mannaia e di rogo: l'inquisizione cattolica e i tribunali religiosi delle due grandi chiese protestanti. Avvenne talora, come nel ripugnante processo del geniale spagnuolo Serveto, che l'inquisizione cattolica e il tribunale religioso protestante allungassero contemporaneamente le mani su un tal uomo; e mal ne incolse al Serveto, allorchè egli sperò di trovar Calvino più mite degli inquisitori. Non si deve certamente dimenticare che Calvino e Lutero combattevano per l'esistenza della chiesa protestante; ma si deve anche più ammirare la fede eroica delle vittime. Ed è naturale che sorgesse intensa la brama di uscire da questo manicomio di chiese e di sette in lotta e di giungere alla pace.

Bisogno di pace religiosa.

Questo bisogno fu reso ancor più intenso dalle sanguinose guerre di religione. Molto più ancora che nei giorni nostri, in cui pure gli uomini gemono sotto il peso dei preparativi di guerra delle nazioni armate fino ai denti, allora una gran parte d'Europa soffrì per le guerre tra le grandi confederazioni cattoliche e protestanti, per la guerra civile, per le violenze in grande e i tormenti alla spicciolata, per i supplizi, le confische e le devastazioni. Nessuna penna ha la forza di rendere intelligibile ad un uomo odierno la incertezza della vita e della proprietà, che in tal guisa si determinò, la durezza terribile del cuius regio eius religio. I Greci ebbero Tucidide, che delineò l'immensa sventura della loro gran guerra quasi con la punta della spada: nessuno storiografo europeo di quei tempi ci ha lasciato un'immagine particolareggiata della calamità dei popoli, che sia tanto istruttiva come i quadri romanzeschi di Simplicissimus. Un uomo animato da spirito indipendente di verità allora doveva esser pronto ogni giorno a fuggire o a morire. In tali circostanze si fece sentire con forza indescrivibile il bisogno di venire ad un accordo sulle questioni religiose, di metter fine a questi bagni di sangue,

o almeno di moderare la furia della guerra. Orbene: simile situazione storica racchiude in sè anche il motivo principale, che determinò il mutamento del modo di pensare dalla seconda metà del sec. decimosettimo in poi. Solo gl'ignoranti possono deridere il suono santo e pio, che per gli uomini di quell'età ebbero le espressioni di religione naturale, luce di sapere, tolleranza, umanità. In esse respira un mondo accasciato e gemente sotto l'oppressione confessionale.

Coornhert. Il primo scrittore, che dopo il solitario Sebastiano Franck diede espressione attiva a questo sentimento nostalgico di pace, che rendesse possibile agli spiriti la devozione verso principi morali comuni a tutte le confessioni, fu l'olandese Coornhert. Questi nacque ad Amsterdam nel 1522, e assistè a tutto il corso della sollevazione dei Paesi Bassi sin da quell'anno 1567, in cui le truppe dell'Alba e con esse l'inquisizione spagnuola calcarono il suolo olandese. Come scrittore e uomo politico egli lavorò per l'indipendenza del suo paese, per il diritto del protestantismo e per la libertà religiosa. Era un Olandese quadrato, sano, lieto di vivere una vita rivolta al bene generale, sul quale ebbero influenza specialmente Erasmo, Zuinglio e la Stoa romana, che allora veniva rinnovellata dall'umanismo olandese. Da questi elementi derivava quella fede grande e tranquilla nella dignità morale dell'uomo, fondata su un ordine supremo delle cose, che diffonde la sua luce serena e mite sul carattere e sugli scritti del Coornhert.

Ognuno vuol dominare la coscienza altrui. Ma perchè mai noi abbiamo versato il nostro sangue? Per conquistare la libertà religiosa. Lasciamo dunque che ognuno dica liberamente ciò che pensa in fatto di religione, come in ogni altra questione [1]. « Ogni confessione grida alle porte del tempio: io son la vera chiesa, io posseggo la vera dottrina,

(1) Coornhert, *Opere*, sul catechismo di Heidelberg, t. I fol. 224. Qui e in seguito io traduco, per lo più liberamente e riassuntivamente, dall'olandese del Coornhert, del Koolhaes e di altri.

presso di me è Gesù Cristo e la vera città di Dio » [1]. La cena, che doveva riunirci, è diventata fonte di dissenso [2]. Il cattolico dice, che egli possiede la verità, e che le altre confessioni sono in errore; lo stesso dice il riformato; a chi adunque si deve credere?

Fondandosi su questa situazione di fatto il Coornhert anzitutto respinge qualsiasi coazione religiosa da parte di queste sette in lotta, nessuna delle quali può mostrare all'altra il contenuto della sua fede. Egli, come il marchese Tosa, di cui parlò lo Schiller ponendolo appunto nei tempi e nel mondo del Coornhert, chiede libertà di pensiero, tolleranza: e si fa nei Paesi Bassi valido rappresentante di tale richiesta, formulata anzitutto dalle sette tedesche. « Il termine di eresia non si trova affatto nelle Sacre Scritture. Cristo ha parole aspre contro i Farisei, ma ne chiede forse la morte? Egli non vuole la morte del peccatore, bensì quella del peccato. Egli dice ai suoi apostoli, che sopporteranno persecuzioni, non già che diverranno persecutori » [3]. Che se gli avversari della libertà di coscienza si richiamano alla prescrizione di uccidere gli eretici, che dà Mosè nel Deuteronomio, si risponde che questo, al pari di molti altri precetti di Mosè, non è più obbligatorio [4]. L'errare non è delitto, tutti noi erriamo, e l'unico rimedio contro l'errore è la verità evangelica [5]. Inoltre, le violenze contro i seguaci d'altra fede non hanno mai approdato a nulla, gli sforzi di Carlo V e di Filippo II son rimasti vani, e le persecuzioni contro il protestantismo non hanno fatto altro che propagarlo [6]. Soprattutto per l'influenza degli uomini come il Coornhert i Paesi Bassi

---

(1) Coornhert, *Op.* I f. 40.

(2) *Ibid.* I f. 354 (*Consistorie*, prefazione).

(3) *Ibid.* I fol. 470 (sulla costrizione della coscienza), II fol. 82 (Processo), II fol. 36 sgg. 42 (Synodus).

(4) Per questo punto, come anche per tutto l'argomento, si può scorrere il trattato dialogico sulla costrizione della coscienza, 1579, che merita d'esser letto anche oggi.

(5) Coornhert, *Op.* I fol. 65.

(6) *Ibid.* fol. 466.

divennero la culla della libertà di coscienza e della libertà di stampa: infatti mai e in nessun luogo la tolleranza è proceduta dagli ecclesiastici, anzi essa si è sempre ottenuta in contrasto con essi. Invece ogni uomo politico di lunga vista, e quindi anche quelli d'Olanda dal Coornhert all'Oldenbarneveldt, ha avuto interesse alla pace e alla tolleranza tra i partiti.

Coornhert dalle sue esperienze fu condotto al di là della semplice richiesta della tolleranza. Poichè nessuna delle sette cristiane poteva documentare le proprie pretese, sembrava consigliabile rifarsi a quanto vi è in esse di comune; ma questo appariva affine a quanto avevano riconosciuto come verità anche i sapienti di popoli non cristiani.

Ciò che importa per la condotta morale e per le speranze future dell'uomo è appunto questa parte comune. Così davanti agli occhi degli uomini di quest'età si profilava, con contorni ancora indecisi, la visione di una verità comune a tutti gli uomini pii, che ha trovato la sua espressione più pura nella dottrina di Cristo e la prova della quale è data dalla condotta della vita. E da questa visione vitale sorse poi il concetto di una religione illuminata, razionale o naturale. Questa pertanto scaturì non da un processo scientifico, ma da un processo vitale. Il Coornhert dice che suo scopo è di condurre gli uomini all'accordo [1]. « Se ci spieghiamo sinceramente gli uni con gli altri, troveremo che non siamo così lontani tra noi come crediamo » [2]. Al perfido invito fattogli di fondare una chiesa per la fede da lui difesa, rispose che di chiese ce n'era già troppe, e che anzi occorreva ridurne il numero, unificandole mediante il principio dell'amore e della libertà [3]. In un colloquio ch'ebbe a Leida con due pastori riformati egli riconobbe come fratelli tutti gli uomini pii, che credevano in Cristo, fossero essi preti, monaci, anabattisti, riformati, o luterani [4]. Avrebbe voluto posse-

(1) Coornhert. *Op.* I fol. 415 (Vry Reden).
(2) *Ibid.*
(3) Coornhert. *Op.* II fol. 581.
(4) Brandt, *Hist.* I 262.

dere l'eloquenza riunita di Demostene e di Cicerone, per poter conseguire tale pace (1). Egli non s'attiene a sette nè a autorità, ma soltanto alla parola di Dio, e propriamente alla parola stessa di Cristo, alla religione di Cristo. Qui e in ogni altro punto si sente, come nota fondamentale, l'eco di Erasmo, il fondatore del razionalismo morale olandese. « Gesù Cristo è l'unico vero medico dell'anima; e la sua parola è la vera dottrina, l'unica medicina dell'anima. Perciò la sua dottrina a ragione è chiamata sana dottrina, giacchè essa rende sane le anime » (2). Evidentemente egli concepisce questa dottrina semplificata di Cristo essenzialmente come forza e precetto morale, fondato sulla coscienza d'esser figli di Dio: infatti essa per lui è indipendente dalla conoscenza perfino del nome stesso di Cristo.

In questo punto il semplice processo religioso, quale si compiva presso i pacifici Anabattisti, che furono un fermento così attivo nell'evoluzione religiosa dei Paesi Bassi, si fonde col teismo religioso-universale, che dominava gli spiriti forniti di cultura umanistica.

Coornhert era un umanista; tradusse gli Uffici di Cicerone, tenne Seneca come scrittore ideale, e sentì l'influenza dominante di Erasmo. Quando lo stoico Giusto Lipsio lesse l'Arte della vita, l'opera del Coornhert letterariamente più perfetta, si rammaricò del loro antico dissidio circa la questione della tolleranza, e giudicò quel trattato come « acuto e pieno di saggezza ». Invero, questa celebre opera di prosa olandese si accosta di preferenza alla Stoa romana, e il suo concetto della vita è quello dell'uomo di Stato filosofo: sicchè quest'arte della vita si trova sulla direzione dell'etica spinoziana. La felicità nasce dalla virtù; la capacità di condurre una vita di rettitudine è innata nell'uomo; il « Gemoedt » (*animo*) come una piccola stella riceve la propria luce dal sole divino. L'uomo è libero. Come sostrato di esso si trova la sua attitudine a desiderare e rifiutare, e da questa,

---

(1) *Ibid.*

(2) COORNHERT. *Op.* I fol. 72 differenza tra la vera e la falsa dottrina.

grazie all'unione col corpo, nascono i quattro affetti fondamentali, cioè speranza e letizia, timore e mestizia; le « quattro sorgenti » da cui poi derivano molti ruscelli di diversa specie, come l'amore, l'amicizia, la misericordia, l'inimicizia, l'invidia. Scopo dell'agire morale è quello di raggiungere il dominio sugli affetti. Questo scopo è esposto assai bene dal Coornhert anche in una lettera consolatoria al suo giovane amico Spieghel, l'autore dello Specchio del cuore, che al pari di lui viveva nei classici e nella filosofia. « Non vi rincresca che il nuovo vostro cordoglio non mi rechi dispiacere. Non dovrei io forse provar soddisfazione nel vedere come si rafforza in voi una così rara imperturbabilità d'animo? Io dico rara, perchè gli uomini sciocchi credono che il turbarsi sia necessario. È da saggi sopportare con la minima angoscia ciò che non si può evitare ». L'uomo non dovrebbe legare il suo cuore a nulla; lo dice anche Seneca, e il Coornhert si rallegra, che anche l'amico abbia preso dimestichezza con quest'autore, ed esprime l'augurio di poterlo ancora legger qualche volta insieme (1).

Ma il Coornhert nello stesso tempo era cristiano, e cristiano riformato. Conosciamo già il legame, che univa umanismo e cristianesimo in Zuinglio: orbene, Coornhert li fonde ancora più intimamente. La predicazione di Cristo è contenuta nei profeti, le cui dottrine alla loro volta sono identiche con le leggi di natura, che sono state in vigore presso i pagani: si può seguire la legge di Cristo senza neppure conoscerne il nome (2). Pertanto il Coornhert sostiene la grazia universale di Dio in opposizione alla grazia d'elezione di Agostino e di Calvino, la dottrina dei quali fa di Dio un tiranno peggiore di Nerone o di Falaride (3).

---

(1) Coornhert, *Wellevens Kunste, Op.* I fol. 271 sgg., di cui quanto si riferisce nel testo è un breve estratto. L'espressione *Vermaninghe tot gelijk-moedigheyd int sterven* è presa dalle *Op.* III fol. 96.

(2) Coornhert. *Op.* II 450 sgg.

(3) Coornhert. *Op.* I fol. 431. Ciò che segue è desunto dallo scritto sulle Cause e mezzi della salute e della dannazione dell'uomo *(Oorzaken ende middelen van der menschen zeligheid end verdoemenisse)*, contenuto anch'esso nel primo volume delle opere.

Il Dio di Calvino è come un medico, che a capriccio risana alcuni ammalati e ne fa morire altri; è come un tiranno, che invita i sudditi a bere e mangiare, ma esige in pagamento una somma di denaro, che solo pochi degli invitati posseggono; come un padrone, che ha fatto legare i piedi ad uno schiavo, e poi lo punisce perchè non può camminare: immagini piene di vigore, che corrispondono esattamente a quelle adoperate da Erasmo per raffigurare lo stesso rapporto. E questa dottrina dell'elezione graziosa non fa che riportare indietro, fino ad Adamo, le mostruose e insolubili contraddizioni, che nascono tra la responsabilità morale dell'uomo e il disegno divino di redenzione: ma in Adamo le contraddizioni per così dire s'accumulano. Il peccato ereditario e il debito ereditario, presupposti dalla dottrina dell'elezione graziosa, fanno apparire Dio come un giudice che lascia scappare l'assassino e ne punisce invece il figlio. A tutto ciò il Coornhert contrappone la semplice fede, che corrisponde al teismo religioso universale. Dio ha creato il mondo non per suo onore, ma per la felicità degli uomini, e vuole la felicità di tutti gli uomini, che possono conseguirla con la libertà, la ragione e la coscienza.

Pertanto il Coornhert ci mostra come nella seconda metà del secolo decimosesto dalla lotta delle sette e dalla brama di pace sia scaturita con insolita energia la visione di una verità comune a tutte le confessioni, anzi contenente il nucleo di tutte le religioni. Questa concezione si trovava già tendenzialmente nel geniale Erasmo, ma va decisamente oltre, almeno, a quanto egli credette di dover dire nei suoi scritti. Essa preparava il concetto della religione naturale, quale fu enunciato più tardi dal Erberto fondandosi sull'innata struttura morale e religiosa dell'uomo.

E il Coornhert possedeva le attitudini letterarie necessarie ad acquistare seguaci alla sua dottrina nei Paesi Bassi. Era un temperamento d'artista, fornito di attitudini svariate. Nato in condizioni agiate, aveva cominciato ad esercitarsi per diletto nell'arte dell'incidere su rame, ma poi, disere-

dato a causa di un disuguale matrimonio d'amore, aveva dovuto cercare in quest'arte i mezzi per vivere. Amava la musica, si sentiva poeta, e i suoi drammi godono favore anche oggi nei Paesi Bassi. Ma poi si sentì attratto dalle questioni religiose, e ciò decise della sua vita. Per potersi approfondire in esse, a trent'anni imparò il latino, e Cicerone e Seneca divennero i suoi autori favoriti. Su di essi, per via di traduzioni, formò il proprio linguaggio: egli e il suo compagno in lettere Marnix di Aldegonde furono i principali prosatori del tempo nei Paesi Bassi, i corifei letterari del pensiero protestante. Su di lui aleggia un soffio di spiritualità romana e repubblicana. Politico esperto, sin dal 1564 era diventato segretario della città di Harlem, e in tal qualità favorì gli Orangisti, per cui fu incarcerato e dovette fuggire, per diventar poi nel 1572 segretario generale degli Stati d'Olanda. Era naturale, che specialmente gli uomini di Stato sentissero fortemente la necessità e la benedizione della riconciliazione dei partiti religiosi in lotta. Questi spiriti superiori, che si collocavano al disopra delle confessioni, erano allora chiamati « libertini »; e i predicatori qualificarono il Coornhert appunto di « principe dei libertini ». Anche a lui le contese religiose amareggiarono la sera della vita; ed egli morì con la penna in mano.

Koolhaes.

Contemporaneamente e dopo di lui queste idee fecero strada, favorite dalle condizioni del tempo. Un connazionale e contemporaneo del Coornhert, il Koolhaes, dichiarava: — « Calvino non ha dato per noi la sua vita, e non ha da Dio alcuna testimonianza d'essere infallibile. Lo stesso deve dirsi di Lutero, Zuinglio, Melantone, Beza. Nè Dio ci dice di attenerci ai loro scritti. Non dobbiamo ritenere come autorità alcuno scritto umano, ma solo la parola del Signore » [1]. Ciascuno ha asserito di possedere in maniera particolare i contrassegni della retta dottrina e si è appellato di fronte agli altri alla propria missione; e poichè vi è una sola dottrina retta, occorre lasciare allo spirito di

(1) Koolhaes *Apologia* presso Rogge I 165 sg.

ciascuno la libertà di giudicare, in coscienza, chi offra testimonianza » [1]. Infatti, le decisioni sinodali non hanno valore imperativo. « La moltitudine delle persone non costituisce una superiorità, nè la verità può esser dimostrata col numero dei suoi seguaci » [2]. La stessa Bibbia va sottoposta a un criterio interpretativo. « Ogni aggruppamento e ogni setta ha per sè la parola di Dio » [3].

Nell'ultimo terzo del secolo decimosesto Uberto Duifhuis, parroco di S. Giacomo in Utrecht, vi celebrava due diversi servizi divini. Quando egli aveva detto il suo Ite, missa est, e i cattolici gli avevano risposto Deo gratias, questi si ritiravano per cedere il posto ai riformati, che intonavano il loro canto: — « Eleva il tuo cuore, chiudi la bocca ». Egli dichiarava suo unico catechismo esser la Bibbia, e visitava ammalati di tutte le sette. Non parlava quasi mai di dogmi, e attribuiva il merito principale all'amore e alle altre virtù.

Verso il 1596 fu processato ad Amsterdam un povero e bravo artigiano, che andava attorno almanaccando con la Bibbia nelle due lingue originali, e che era giunto fino a ritener Cristo semplice uomo. Il borgomastro di Amsterdam, Pietro van Hooft, nel discorso che fece a difesa di quel pover'uomo, disse: — « Sento ch'egli è stato scomunicato a causa delle sue opinioni. La Chiesa deve accontentarsi di tale scomunica, senza proceder oltre contro questo disgraziato. È certo che chiunque è stato in casa sua, ha trovato sua moglie e i suoi figli a pregare in ginocchio Dio prima del desinare: ciò prova che egli li ha educati nel timore del Signore, per quanto glielo permetteva la sua penetrazione. Io credo che la vita dell'uomo non possa dipendere dalle sottigliezze dei dotti ». Soggiunse che nessuno aveva diritto di parlare di errori, giacchè i cosidetti eretici erano convinti della verità della loro dottrina non meno dei riformati; esser

(1) Rogge I 235.
(2) Rogge I 237.
(3) Rogge I 141.

dunque molto più ragionevole e utile alla patria non molestar nessuno per motivi di religione e aiutarsi gli uni con gli altri, per costituire una perfetta unione e poter operare concordemente contro il nemico comune [1].

Oldenbarneveldt.

Il più compiuto rappresentante di queste idee dei repubblicani olandesi fu il più grande uomo di Stato, che i Paesi Bassi ebbero dopo la grande stirpe degli Orange: vale a dire il cancelliere Oldenbarneveldt. Per opera sua tali idee pervennero finalmente a manifestarsi anche nel campo ecclesiastico politico: infatti egli si proponeva di acconsentire alla richiesta di una sinodo generale nazionale, avanzata dai predicatori, purchè questi accettassero di rivedere a scopo di pacificazione le loro confessioni di fede. Maurizio di Orange approfittò di questa attitudine dell'Oldenbarneveldt nella politica religiosa per mettersi alla testa dei Calvinisti intransigenti ed ottenere così il supplizio di lui, la carcerazione di Hugo de Groot e la caduta del partito repubblicano.

Arminius.

Ma questa catastrofe era stata causata, dopo una confusione esiziale, dal fatto che a Leida l'Arminius aveva avviato su uno stretto sentiero teologico la grande tendenza pacifista del Coornhert e il movimento che ne era derivato. Questi era discepolo del Beza, e si era messo a ribattere il Coornhert, ma poi il suo spirito onesto era rimasto soggiogato dalla verità della tesi impugnata. Ma egli la sostenne teologicamente, e così ne inaridì lo spirito, giacchè i nudi concetti del bene dell'umanità come scopo finale del reggimento di Dio e della libertà dell'uomo appaiono molto poveri e insufficienti, allorchè sono applicati ai profondi Theologumena dell'umanità. Tuttavia Arminio conservò almeno il nucleo centrale dei risultati acquisiti: la dignità e libertà dell'uomo, la grazia universale e la distinzione tra le dottrine fondamentali e quelle altre, che sono lasciate alle confessioni. Invero la sua dottrina fondamentale si limitava a pochi punti principali, che, soli, debbono

(1) Brandt, *Hist. de la Ref. des Pays-Bas* I 331 sgg.

esser sentiti in coscienza e creduti, per conseguire la vita eterna [1]. Ed Episcopius, rappresentante degli Arminiani alla sinodo di Dordrecht, espose questa importante tesi: — « Se noi consideriamo le più antiche tradizioni della Chiesa, vediamo che lo scopo e l'intenzione di coloro, che formularono simboli, canoni sacerdotali, confessioni e professioni di fede non era già quello di attestare alcunchè, cui si dovesse credere, ma bensì soltanto ciò che credevano essi stessi » [2].

Il movimento per la tolleranza in Inghilterra.

Questo movimento olandese si propagò poi anche in Inghilterra, e vi trovò terreno propizio. Sin dal primo ingresso del protestantismo sotto la regina Elisabetta, lo spirito virile, pratico e imbevuto d'umanismo dell'Inghilterra d'allora dette agli scritti dei teologi più ragguardevoli un notevole carattere di ragionamento e di interesse borghese, come si può vedere dallo scritto del Hooker sulla costituzione ecclesiastica, pubblicato nel 1594. Questi si richiama all'equità e alla ragione, non alle autorità, per sostenere la sua tesi fondamentale [3] che in una comunità cristiana una legge religiosa può esser sancita solo con l'approvazione dei laici e del governo. Hooker è nemico delle controversie

(1) ' Inter Pyrrhoneam καταληψίαν sive Scepticam ἐποχήν et Dogmaticam αὐθάδειαν velut inter Scyllam et Charybdim medium cursum tenere tutissimum arbitramur. Qui intra necessaria et utilia ad salutem firmiter sese continet et valere iussis omnibus non necessariis recta grassatur per pietatis, caritatis et tolerantiae tramitem ad gloriosam immortalitatem, in nobis omne punctum tulisse videtur. Dissentientes commiseratione, non cruce vel odio dignos putamus '. Praef. ad lect. christ. sugli Acta et script. Dordr. 1620. Nei nostri scritti — ivi è ancor detto — ' affectus onmes procul esse iussimus, utpote examinantium remora et iudicantium compedes.... Ambages omnes vitavimus.... Terminos omnes scholasticos metaphoricos et philosophicos, quantum potuimus, evitavimus. Etsi enim non negemus eorum usum aliquem in scholis esse posse, tamen.... officiunt rerum ipsarum naturae luci ac claritati, adeo ut cum res ipsae facillime saepe capiantur.... soli termini saepe pomum Eridos sint, quo dissensiones aluntur et foventur'; ibid. e Brandt, *Hist. de la Réf. des Pays-Bas.* I 363: « Egli credeva che si potesse sentir diversamente su vari articoli, senza tuttavia condannarsi reciprocamente, e che in ciò si doveva concedere libertà ragionevole a coloro che riconoscevano le verità essenziali. Aggiungeva esser questo il vero modo di prevenire gli scismi, di diminuire il numero delle sette e di ristabilire la pace del mondo cristiano ».

(2) Episc. Epp. p. 71 sgg. presso Tulloch, *Rational Theology.* I 30.

(3) *Eccles. polity* III p. 326.

teologiche, e ne sente profondamente i nefasti effetti; sicchè vuole che la decisione di esse sia lasciata alla ragione e alla dottrina, « al giudizio dei competenti più serii, saggi e dotti ». La generazione immediatamente succeduta si trovava già sotto l' influenza della contesa arminiana e dell'eccitazione causata dagli intollerabili decreti della sinodo di Dordrecht del 1618 e del 1619. John Hales aveva partecipato a questa sinodo, ed era rimasto fortemente impressionato da una predica del capo degli Arminiani, Episcopius. D'allora in poi fu contrario ad ogni condanna d'altre confessioni cristiane. Egli si pose espressamente il quesito del criterio, secondo cui si debba decidere tra i partiti in lotta, e lo potè trovare soltanto in se stesso, nella propria coscienza e ragione. Il Falkland [1] prende risolutamente partito contro ogni persecuzione religiosa e a favore del libero esame, come pure a favore della grazia universale [2]. E il suo amico Chillingworth dette a queste idee la più perfetta forma letteraria, in una celebre opera apologetica sulla regione pro-

(1) Tolgo i passi di quest'autore e degli altri spiritualmente a lui affini dall'opera del Tulloch, che è molto attraente ma dà eccessivo valore a questa tendenza, dal titolo: *Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17. century*. Dopo la disgustosa impressione ricevuta dalle contese di Dordrecht, il Falkland « fu costretto a porsi il problema generale circa il valore del dogmatismo teologico e circa i motivi per cui gli uomini cercano di sorvegliare reciprocamente le loro opinioni e credenze ». Tulloch I 191. Nel suo scritto *On Enquiry and Private Iudgement in Religion* egli ricerca il vero fondamento della *infallibility*. « Vi deve essere un'infallibilità; ma gli uomini si sono meravigliosamente sviati nel ricercarla. Alcuni l'hanno trovata nei concili generali.... Altri l'hanno collegata con la Chiesa di Roma e col suo vescovo. Ognuno la trova o crede trovarla a norma della fazione o parte della Chiesa, sotto la cui direzione è capitato.... Vediamo molte volte una specie di distrazione ridicola e faceta di molti uomini, che cercano quello che hanno in mano: lo stesso accade qui di uomini, che ricercano in altri l'infallibilità che è o dovrebbe essere in loro stessi, come Saul che andava cercando gli asini di suo padre, che invece erano già a casa ». Tulloch I 243 sg.

(2) « Ammettiamo che la Chiesa sia infallibile; tuttavia mi pare che chi lo niega, e adopera la sua ragione per ricercare se ciò sia vero, dovrebbe trovarsi nelle stesse buone condizioni di chi crede senza discutere affatto la verità delle massime ricevute. Infatti io non posso capire perchè mai debba salvarsi colui, al cui intelletto la verità fu offerta dalla fede dei suoi genitori, o dalla religione del suo paese, o da altra simile circostanza, mentre, se allo stesso modo gli fosse stata offerta una credenza contraria, egli l'avrebbe similmente accettata ».

testante, pubblicata nel 1637. L'autore senza alcuna riserva vi assegna alla ragione il diritto di decidere in materia di fede. « Dio ci ha dato la ragione per distinguere il vero dal falso. Chi non ne fa uso, e anzi crede a certe cose senza sapere perchè, può esser che creda la verità, ma solo per caso; ed io temo che Dio non sia per gradire questo sacrifizio da folli ». Nè è possibile che Dio esiga una fede che prescinda dalla certezza della prova; e l'uomo può convenire in una conclusione soltanto con la sicurezza, che meritano le premesse [1]. Questo scritto polemico in folio ebbe successo immenso. Alla stessa scuola appartiene il massimo scrittore religioso, che abbia avuto l'Inghilterra, Geremia Taylor, che seppe unire la potenza di una fantasia shakesperiana col raziocinio [2]. Secondo lo Jurieu, i Latitudinari presero come guida « quella che oggi si chiama ragione [3] »: « non può esser vero se non ciò ch'è conforme alla ragione comune »; ed estesero la dottrina della grazia universale anche agli atei. E ciò appunto diè loro tanta forza, da poter conservare il loro posto nell'interno stesso della chiesa, al pari de' teologi tedeschi dell'illuminismo.

Gli Indipendenti.

Movendo da un sistema affatto diverso tuttavia giunsero ugualmente a rivendicare la libertà di coscienza gli Indipendenti. Questi non pensano minimamente all'unità delle sette; separano i negozi civili dalla vita ecclesiastica; non si sentono offesi dall'impronta rigida delle singole chiese; non ricercano una verità comune, cristiana. Milton propugna la completa libertà di stampa, e secondo lui la verità cristiana, come il corpo di Osiride, è distribuita fra tutte le sette, che pertanto hanno tutte diritto alla tolleranza, eccezion fatta per il superstizioso cattolicismo. La vista delle persecuzioni sanguinose e della

(1) *Rel. of. Protest.* p. 66, p. 163.

(2) Una bella caratteristica ne è data dal Taine nella sua *Storia d. letterat. inglese* I. 2 c. 5.

(3) *La religion latitudin.* Cf. spec. p. 4 sg., 9 sg., 16, 19, 21.

discordia civile spinge poi alcuni degli Indipendenti a domandare che lo stato civile e i diritti dell'individuo non si facciano dipendere dalla fede religiosa ch'egli professa o no. Questa massima è propugnata da Roger Williams, indipendente la cui azione si svolse in America, nello scritto « su gl'insegnamenti sanguinosi delle persecuzioni causate da questioni di coscienza », 1644. Pagani, Giudei, Turchi e Anticristi nei riguardi civili hanno uguali diritti con qualsiasi confessione cristiana. Il funzionario non riceve alcun aumento di potere dalla sua confessione cristiana, esso non è in niente più funzionario di un infedele. Le scuole e le università dovrebbero essere istituti, destinati a rendere ugualmente i cittadini capaci nelle lingue e nelle arti. Questo è il primo scritto che rappresenti la dottrina radicale e negativa della libertà di coscienza, che si sviluppò dall'aver separato falsamente l'interno dell'uomo dalle sue funzioni civili, come a dire l'anima del complesso statale dal corpo. Questa separazione toglie l'anima allo Stato: essa è tuttavia la base anche del trattato teologico-politico dello Spinoza.

L'idea di una teologia naturale.

In nessun paese la miseria dei dissidi religiosi fu sperimentata così a fondo come in Germania, che per così dire ne grondò sangue. In nessun luogo i convegni religiosi furono così numerosi, e in nessun luogo essi avevano minori probabilità di raggiunger quella pace, che si proponevano; giacchè in nessun altro luogo operavano con energia così straordinaria lo spirito dogmatico e la cavillosità teologica. Dal sentimento dell'insopportabilità di simile stato di cose nacque anche qui nel Calixt l'idea di un concetto dottrinale comune, in cui le confessioni potessero riconciliarsi. Egli nei suoi viaggi aveva conosciuto il mondo, e sentito l'amarezza della vita eclesiastica confessionale; credette di trovar il terreno d'unificazione di tutte le chiese cristiane col ritornare ai simboli e proposizioni ecumenici dei primi cinque secoli, per ricavarne una base di cristianesimo comune. Più tardi per opera del Leibniz l'aspirazione a riunire la Chiesa divisa tra cattolici e protestanti

e a unificare le confessioni protestanti entrò in rapporto con la teologia naturale (1).

T. Moro.

Tommaso Moro pubblicò il suo romanzo politico sulla nuova isola di Utopia nel 1516, cioè prima ancora della scissione della Chiesa, e quindi aveva davanti agli occhi soltanto lo spettacolo della differenza tra le grandi religioni. A questo riguardo egli dava la legge della libertà di religione alla sua isola, nella quale la varietà di credenze superstiziose sarebbe andata scemando di giorno in giorno, e si sarebbe risolta in una religione unica, superiore in ragionevolezza a tutte le religioni positive: naturalmente egli faceva la sua genuflessione al cattolicismo, cosa inevitabile ai giorni suoi (2). Giovanni Bodin visse tra le lotte civili di Francia; e come deputato del terzo stato per la sua provincia natale pose a repentaglio la propria vita opponendosi ai seguaci del duca di Guisa nell'interesse della pace religiosa. Allorchè nel 1577 pubblicò la sua opera intorno allo Stato, dichiarò ch'era stato indotto a scriverla dalla condizione pericolosa dello Stato, nella quale ciascuno doveva dar consiglio ed aiuto secondo la propria capacità. Ma il suo testamento religioso fu il Colloquium heptaplomeres. A Venezia si riuniscono rappresentanti di diverse religioni:

G. Bodin.

(1) Una precoce e notevolissima testimonianza dell'aspirazione alla libertà di coscienza in Germania è data da una lettera di Massimiliano II (1564-1576) a Lazzaro Schwend presso BRANDT, *Hist. de la Réf. des Pays-Bas* (Aja 1726) t. I 252, che riassumo dal francese « Voi dite assai giustamente che le questioni religiose non dovrebbero risolversi con la spada. Chi possiede una sola scintilla di virtù e di pietà o un poco d'amore per la pace e la concordia non dovrebbe disapprovare tale massima. Gesù Cristo e i suoi apostoli non ci hanno insegnato il contrario; essi non avevano altra spada che la parola di Dio e una vita corrispondente alle prescrizioni del Salvatore. Noi dobbiamo imitare il loro esempio, come essi imitarono quello di Cristo. Del resto questa generazione folle dovrebbe aver compreso dopo così lunga esperienza, che la nostra faccenda non può esser terminata con pene feroci e che essa non è una malattia, che si possa guarire bruciando e tagliando. Insomma simili procedimenti mi rincrescono molto, ed io non li approverò mai, a meno che non perda la ragione. Spagnuoli e Francesi facciano pure ciò che loro talenta: un giorno essi dovranno dar conto di tutte le loro azioni a Dio, al giusto giudice. Quanto a me, con la grazia di Dio io opererò sempre onestamente, cristianamente, giustamente e lealmente, convinto che Dio mi farà lavorare per la sua gloria, sì che io in tutti i miei disegni riesca utile al genere umano ».

2) MORUS, ultimo capitolo sulle religioni di Utopia.

e quest'invenzione porge il destro al Bodin di dare un quadro amaramente umoristico delle infinite e insolubili contese tra le varie credenze positive. L'opinione del rappresentante dei popoli classici, Senamus, che in ciascuna religione particolare riconosce e venera la verità, è certamente anche l'opinione fondamentale dell'autore, com'è dimostrato dalla sua notevole lettera al Botru, secondo la quale Dio in determinate età ha suscitato la massima virtù in certe persone, tra cui Pitagora, Socrate, gli Scipioni, finchè apparve la figura ancor più sacra di Cristo. Bacone vede nel miscuglio della superstizione con la religione un agente irresistibile, mediante il quale opera la folla dedita alla superstizione, trascinando seco anche coloro che ragionano. Invece, la religione è pura e semplice fede in Dio, fondata sull'ordine e bellezza del mondo, e su di essa a sua volta si fonda la coscienza della nostra superiore dignità. Il concetto della teologia naturale, che così nasce, è strettamente circoscritto. Il mondo, come opera d'arte, dimostra d'aver origine da un artefice, ma l'opera di questo non ci dà affatto l'immagine della sua entità. Tuttavia non so esimermi dal dubitare, che Bacone veramente si sia accontentato della « scintilla di una piccola scintilla » anche per la propria persona [1]. Dallo stesso insopportabile senso del dissidio religioso nasce l'opera di Erberto di Cherbury sulla verità, la quale è d'importanza storica, in quanto pone per così dire il problema di una teoria della conoscenza nei riguardi della religione. Egli infatti sviluppa i criteri, che nel contrasto delle religioni permettono di riconoscere in esse la verità unica: si ha così il primo sistema completo di religione naturale (1624). Similmente la vita intiera di Ugo de Groot fu animata dal desiderio di promuovere la pace religiosa mercè la determinazione di principi generali di diritto e di una teologia semplificata, generalmente cristiana. Quanto poi a Hobbes è noto fino a che punto tutto il suo sistema politico sia stato determi-

(1) Bacone, *Essays* 1597, 16 e 17, *de Augm. Scient.* 1623 l. III c. 2.

nato dalla guerra civile di religione, imperversante in Inghilterra.

Razionalità del nucleo comune a tutte le religioni.

Tra il concetto d'una verità comune a tutte le religioni, che abbiamo trovato nel Coornhert, nell'Arminius ecc., e quello di una teologia naturale, rappresentato dal Moro, dal Bodin, dal Bacone, da Erberto, evidentemente v'è soluzione di continuità. Occorre ricercare un termine intermedio: e questo è dato dal pensiero della razionalità del nucleo comune di tutte le vere religioni E tale razionalità promuove a sua volta il concetto di basi naturali, di concetti morali e religiosi innati. Opinioni consimili non erano mai del tutto morte in Europa, e se ne può trovar traccia tanto in Tommaso d'Aquino quanto in Melantone o in Calvino; ma ciò che ora diventava decisivo, era il fatto che esse venivano ad unirsi con la convinzione religiosa che appunto in questo nucleo comune a tutte le religioni si contiene ciò ch'è necessario alla beatificazione dell'uomo. Tale convinzione l'abbiamo testè vista svilupparsi dal campo delle confessioni. Orbene, in questa situazione storica si fa avanti una importante potenza, cioè il rinnovamento della Stoa romana, che operava già nell'umanismo e che culminò nella filologia olandese. La sua dottrina intorno ai concetti comuni a tutti gli uomini, intorno ai naturali fondamenti morali e religiosi, e la sua teologia naturale derivata da tale dottrina, costituiscono il termine medio decisivo nel concatenamento di queste grandi idee. Ormai nella formazione del sistema naturale dovremo dimostrare a ogni passo il contributo decisivo della Stoa romana.

II.

I tre indirizzi della teologia del secolo decimosesto.

Dissoluzione del dogma dall'interno.

Il sistema naturale e la potenza di esso furon promossi anche da un altro ordine di fatti, che si svolse in seno alla stessa chiesa, e consisteva nello sviluppo del pensiero storico-critico e nella dissoluzione del dogma operata dall'interno. Questo processo si compì nel medesimo lasso di tempo, nel quale nelle tre chiese dominanti la vittoria della dogmatica ecclesiastica si espresse con formalismo bizantino nel Concilio di Trento (1545-63), nella Formula di concordia (1580), e nella sinodo di Dordrecht (1618-19); e si compì contemporaneamente alla repressione violenta della corrente trascendentale della teologia, che era stata rappresentata dal Serveto, dal Denck e dal Franck, come pure dal Coornhert e dal Bodin. Quest'età, dal secondo trentennio del secolo decimosesto in poi, vide infatti compressa la corrente teologica scientificamente più promettente, la quale perciò dapprima continuò a mantenersi solo nella forma angusta e oscura datale da Valentino Weigel e da Giacomo Böhme, poi in quella praticamente più energica ma teologicamente intristita del Fox e degli Anabattisti; vide la vittoria del Carafa e del Bellarmino, del Flacius e del Chemnitz, del Gomarus e dei suoi compagni; ma nello stesso tempo vide anche il progredire del razionalismo nei Socini e nei loro epigoni, nell'Arminio e in Ugo Grozio e più tardi nei deisti, che dissolsero la religione ecclesiastica dall'interno, dal punto centrale della Bibbia e del dogma.

Si può dire che queste tre correnti in complesso riassumono tutte le attitudini, che quest'età, grande sotto l'aspetto religioso, poteva assumere riguardo al contenuto delle confessioni. Esse lottano l'una contro l'altra, e tuttavia si completano a vicenda.

La teologia ecclesiastica.

La prima corrente teologica deriva dal servizio e dagli uffici ecclesiastici: e appunto in questa sua relazione con la vita sta la sua forza straordinaria. Essa si serve del pensiero scientifico per l'attività ecclesiastica. Ma il contenuto della chiesa è la religione; e la religione non è soltanto medicina di anime ammalate, disciplina di disordini interni e guida di disperazione spirituale. Tutto ciò dà infatti la Chiesa, trovandovi lo strumento massimo della propria potenza. Ma essa ad un tempo pretende di accertare la verità sui nostri rapporti con l'invisibile: e su questo soltanto essa può fondare l'efficacia delle sue promesse. Quindi essa deve avere una teologia; e questa deve appoggiarsi ai criteri comuni ad ogni verità, confrontarsi e discutere con tutto ciò, che è incrollabile nel pensiero. Sicchè il *teologo di chiesa* non soltanto deve esser vero personalmente, ma vivere anche in accordo con tutte le verità oggettive. Ma d'altra parte egli vuole fornire fondamenti a convinzioni non dimostrabili scientificamente e sostenere che negli istituti e nell'attività della chiesa opera Dio stesso. Per una funzione consimile occorrono temperamenti di natura particolare, in cui si mescoli il bisogno di dominare e l'interessamento spirituale, la sagacità e il manifesto entusiasmo di fede, l'inflessibile energia delle convinzioni morali e lo scetticismo sovrano verso il common sense scientifico. Finalmente questa fede ecclesiastica scaturisce da una conformazione o decisione di volontà: nel volgo dal bisogno di essere guidato, in un Agostino o in un Bossuet, in un Calvino o in un Flacius da una volontà dominatrice, che operi sull'elemento spirituale. E dalle difficoltà di questa teologia ecclesiastica derivano poi in ogni tempo più moderate ed intime forme di fede ecclesiastica, come si trovano nelle più edificanti concezioni dell'ascetismo.

La teologia trascendentale.

Nel secolo decimosesto, il secolo delle formule simboliche, ancor più che in qualsiasi altra età questa corrente aveva bisogno d'esser integrata da quell'altra, che io ho chiamato trascendentale. L'espressione di filosofia trascendentale abbraccia tutte le correnti, che si rifanno alla na-

tura creatrice dell'uomo come base della conoscenza e quindi di ogni altra attività spirituale. Conformemente si può dunque dare il nome di teologia trascendentale a quelle scuole, che al di là di tutte le formule tradizionali, di tutte le storie e di tutti i dogmi, tendono a far capo a quello che vi è nell'anima di umanamente divino, operante sempre e dappertutto, che produce tutti questi aspetti della vita religiosa. A questa corrente appartennero Anabattisti e mistici, storici e filosofi innumerevoli; la troviamo nel Denck e nel Franck, nel Coornhert e nel Bodin, in Valentino Weigel e in Giacomo Böhme, nel Kant e nel Goethe, nello Schleiermacher, nel Carlyle, in Hegel. Essa ha il suo punto centrale fuori della teologia, vale a dire nella grande coscienza della natura umana creatrice collegata con l'invisibile, che si manifesta tanto nell'arte, nella religione, nella morale, quanto nella speculazione. Il suo impero è tutta la storia. Invero quest'atteggiamento di coscienza fu assunto anzitutto da alcuni umanisti indipendenti, che accettavano a un tempo l'antichità, la Bibbia e la teologia, e inspirandosi alla Stoa romana formulavano il teismo religioso universale; divenne poi più profondo nella vita delle sette, più ampio nello studio della storia; e finalmente ha ricevuto assetto durevole nella filosofia trascendentale dal Kant e dal Leibniz in poi. Comunque si concepisca il rapporto tra le cose divine ed umane, questa corrente deriva dalla coscienza dell'unità essenziale di questi due momenti e dal sentimento altiero della dignità umana. Essa dopo Kant, Goethe, Schleiermacher, Carlyle, considera il cristianesimo come attuazione dell'aspirazione religiosa operante nell'uomo universalmente, in ogni tempo e luogo. Pertanto, grazie ad essa, e soltanto ad essa, il cristianesimo può assolvere il suo compito finale, quello cioè di diventare religione di tutta l'umanità e quindi di dare all'umanità un'unità spirituale definitiva.

Il razionalismo morale.

La terza corrente teologica di questa grande età di creazioni religiose è quella del razionalismo morale, che scaturì dalla critica storica, logica e morale-religiosa

della dottrina della Chiesa, svoltasi nel secolo decimosesto. Essa moveva dalla premessa, che si dovesse accettare come definitiva l'esteriorità dogmatica della dottrina ecclesiastica: e così la colpa delle chiese protestanti carnefici d'eretici, che avevano soppresso la teologia trascendentale, veniva ora punita sulle chiese medesime. Dalla seconda metà del secolo decimosesto in poi si determina un poderoso conflitto tra la dottrina ecclesiastica e il razionalismo, suo nemico mortale; e la lotta fu tanto più aspra in quanto che ambe le parti procedevano dalle stesse premesse. Entrambe infatti consideravano Dio, il Logos, e l'anima umana come forze isolate, che entrano in rapporto reciproco solo dall'esterno, e per entrambe la rivelazione era un fatto particolare, limitato nel tempo e nello spazio. Fondatore di questa corrente era stato Erasmo; ed essa nei secoli decimosesto e decimosettimo trovò i suoi capi nella setta sociniana e arminiana.

La teologia ecclesiastica, la critica storica e l'ermeneutica.

La teologia ecclesiastica.

La teologia ecclesiastica funzionò con forza incomparabile nella chiesa cattolica, finchè questa abbracciò tutto il cristianesimo: la Chiesa parlava per bocca di Alberto e di Tommaso, e i concetti teologico-metafisici di questi uomini erano il linguaggio della Chiesa. L'intiera cultura, quale era contenuta nel cerchio visuale dell'umanità di allora, s'unificava nella teologia ecclesiastica, e in questa le dottrine di rivelazione e di sacrificio dei popoli orientali si univano con la scienza ideale della ragione dei Greci e con l'imperio della nazione romana. Si può dire che questi grandi momenti ormai avevano trovato la loro unione più intima e, per dire con Hegel, che la loro peculiarità fosse eliminata. Questa teologia ecclesiastica aveva compiuto dei grandi fatti storici; aveva padroneggiato Aristotele, impedito la avanzata pericolosa della scienza della ragione arabico-maomettana; aveva con Duns Scotus superato le con-

seguenze panteistiche in quest'ultima insite; anche recentemente, come movimento nominalistico, aveva dall'Inghilterra conquistato il mondo; e quando contemporaneamente dall'Italia si lanciò avanti l'umanismo, essa col genio di Niccolò da Cusa era riuscita a sostenersi anche contro correnti così poderose, e nel movimento neo-agostiniano aveva saputo conservare saldamente la continuità storica e al tempo stesso salvare il contenuto della Chiesa. Ma sebbene il Cusano non fosse certamente inferiore in genialità a san Tommaso, tuttavia non potè più al pari di questo mantenere l'unità spirituale del cristianesimo d'Occidente: vi era ormai nel mondo il senso che le forze in movimento, le nazioni che andavano consolidandosi e le individualità diventate libere, non potessero più esser riunite in una cultura uniforme, nella medesima unità di dottrina ecclesiastica.

Il principio, che fin allora aveva tenuto insieme la teologia ecclesiastica unitaria del cattolicismo, era quello della tradizione.

Questione del valore della tradizione.

Concetto notevole, questo. Esso era nato dal bisogno di stabilire di fronte agli eretici una dottrina ecclesiastica che avesse valore nelle comunità più importanti. Specialmente Ireneo e Tertulliano, nella lotta contro lo gnosticismo, si erano richiamati alla concordanza dei loro articoli di fede con la dottrina degli apostoli, e come organi di trasmissione di quest'ultima avevano riguardato i vescovi. L'ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens fu contrapposto alla speculazione fantasiosa e all'arbitrio. E siccome anche gli eretici gnostici affermavano d'essere in possesso di una tradizione genuina e accettata dai fedeli, Ireneo attribuì ai vescovi il 'charisma veritatis certum', che si comunicava ai loro successori. Pertanto lo sfondo grandioso del concetto di tradizione era costituito dall'idea, che avevano i popoli antichi, di una rivelazione operante con continuità nei sacerdozii. Agostino, nello sviscerare i fondamenti del principio d'autorità della tradizione, pervenne a quella massima, che doveva avere così immensa importanza per

l'avvenire: la chiesa è di per se stessa condizione indispensabile per la fede nella Scrittura. Con la famosa proposizione (c. ep. Manich. 6) 'ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas', egli fissò chiaramente e sicuramente l'unico criterio che potesse dare validità agli articoli di fede, e fece tacere i dubbi, che potevano turbare l'animo del fedele di fronte a tante e così disparate opinioni. La riflessione pervenne a precisare saldamente un così importante concetto, e ad ottener così una quiete relativa, col Commonitorium di Vincenzo di Lerin (c. 435). Ciò che « era stato creduto sempre e dappertutto da tutti » divenne la norma ideale della verace cattolicità; e con questo concetto si lega intimamente l'altro, che respinge come opera di Satana qualsiasi innovazione in materia di fede. La verità celeste non può venir mutata, ma solo meglio precisata. Pertanto già fin d'ora - come più tardi doveva sempre più manifestarsi nella prassi - il concetto di tradizione indicò non tanto la continuità di svolgimento della verità, quanto la progressiva fissazione della volontà della Chiesa in un sistema di leggi, ciascuna delle quali può interpretarsi e precisarsi meglio, ma giammai revocarsi. Questo rapporto, secondo cui la volontà legislatrice è senz'altro legata alla legge e non può far altro che determinarla meglio, trova analogia soltanto nella storia della formazione del diritto romano. Sicchè questa teologia ecclesiastica, essendo estrinsecazione del potere, dovette accontentarsi di tenere effettivamente a sè soggetto il mondo cristiano.

Il protestantismo riuscì bensì a scuotere il principio di tradizione, ma non a sostituirgliene un altro altrettanto chiaro. Nei quadri dell'età della Riforma si vedono persone religiose, con la Bibbia stretta tra le mani in atto poderoso di volontà, che esprimono mirabilmente tutta la coscienza del protestantismo primitivo. Il nuovo principio consisteva nel processo religioso della vita, quale si determina sempre di bel nuovo nel lettore della Bibbia in connessione con la vita cristiana della comunità. Pertanto sotto questo aspetto

assunse ormai importanza decisiva il processo dell'anima cristiana, del quale s'aveva il modello nelle epistole di Paolo; ma questo principio non dava alcuna regola intorno al conto relativo che si doveva fare dei vari fattori del processo interno, vale a dire la Scrittura, la comunità, e la luce interiore.

Progressi della critica storica.

È notevole come in tali condizioni la teologia ecclesiastica, spinta dai suoi stessi bisogni, abbia fatto allora grandi progressi scientifici. Dopo d'allora questo caso non si ripetè mai più. Tra i teologi ecclesiastici delle varie confessioni contrastanti si ebbe, come strumento di lotta, un grande progresso della critica storica; e nello stesso tempo, in parte ad opera delle stesse persone, nel corso delle stesse lotte tra le confessioni, fu creata l'ermeneutica, tanto importante per il metodo delle scienze spirituali.

La critica storica del secolo decimosesto ebbe l'impulso più vigoroso dalla nascente filologia classica; ma nello stesso tempo fu anche determinata dai bisogni della vita storica. La scossa subita dalle antiche potenze europee, Papato ed Impero, il sorgere delle nuove autonomie principesche e delle chiese protestanti, promossero la critica storica e contenevano l'impulso più vigoroso allo sviluppo di essa: infatti ora occorreva esaminare le origini delle antiche potenze contro cui si lottava, e impugnarne o difenderne i titoli giuridici, e anche le nuove forze, che sorgevano, dovevano giustificarsi storicamente. Qui noi ci limiteremo agli avvenimenti ecclesiastici.

In un'età, in cui la storia ecclesiastico-politica contemporanea si scriveva con abbondanza affatto nuova di prove documentarie da storici grandi come il Sarpi e il De Thou, o coscienziosi e circospetti come lo Sleidan, anche l'esame della tradizione ecclesiastica aveva esigenze affatto nuove. Già prima l'Aventino nella sua grande opera di storia bavarese, con l'esposizione critica dei regni di Enrico IV, di Federico II e specialmente di Ludovico il Bavaro, aveva cercato di dimostrare la maniera illegale, con cui era stata

conseguita la supremazia papale. Il battagliero Ulrico di Hutten per combattere la Chiesa prese le sue armi dall'arsenale della storia medioevale, rimodernando lo scritto ' de unitate ecclesiae conservanda ' tanto importante per intender le lotte del secolo decimoprimo, mentre la riedizione del libro di Lorenzo Valla sulla pretesa donazione di Costantino richiamava l'attenzione sull'origine della potenza mondiale dei papi. Tennero dietro traduzioni. Gaspare Hedio voltò in tedesco la Storia ecclesiastica di Eusebio, Giuseppe Flavio e le biografie dei papi del Platina, che all'autore avevano fruttato il carcere e la tortura per ordine di Paolo II. Sino a qual punto in questo stadio iniziale la ricerca storica abbia tratto origine dall'interesse religioso, si scorge particolarmente dal fatto, che la disamina critica si limitava per ora a quelle parti della storia, che avevano rapporto con la costituzione e la dottrina della Chiesa. Perfino nel rimaneggiamento della cronaca di Carion, iniziato da Melantone e proseguito dal Peucer suo cognato, erano trattati in maniera veramente critica soltanto i punti teologicamente interessanti. Ancora più chiaramente si mostra questo rapporto causale nelle riflessioni sul valore e scopo della storia, sparse qua e là dal Melantone. La utilità di essa consiste nel farci conoscere la vera dottrina della Chiesa e nel provare le molteplici falsificazioni della gerarchia [1]. Il rimprovero di novità rivoluzionarie, che si faceva ai protestanti, attirò il loro sguardo sui tentativi consimili delle età precedenti. Da questo movente nacque la storia dei Fratelli Boemi di Gioacchino Camerario, a confutazione della quale più tardi, nel 1541, il Cochlaeus scrisse la sua *Historia Hussitarum*. Ma soltanto il Flacius pervenne ad una più comprensiva ricerca di fonti, allorchè,

(1) ' De controversiis ecclesiae quantum refert scire veteres diiudicatones qui fuerint testes verae sententiae !'. 'Nec tantum prodest videre, ubi recte iudicatum sit, sed etiam ubi veritas hypocritarum factionibus oppressa sit. Quia interdum hoc quoque accidit, ut, cum falsa decreta facta sint, quae Romano pontifici tribuunt summam auctoritatem non solum in Ecclesia, sed etiam in transferendis imperiis mundi. Item de adoratione hominum mortuorum, de circumgestatione panis in pompa Persica, de sacrificio mortali, de caelibatu '. CORP. REF. IX 535 sgg.

animato dal desiderio di contrapporre alla tradizione cattolica un'altra di ugual valore in senso evangelico, compose nel 1556 il suo *Catalogus testium veritatis*. A fine di scuotere la tradizione cattolica, le *Centuriae Magdeburgenses* del Flacius e dei suoi compagni cercarono di raccoglier documenti sulle mutazioni avvenute nella dottrina, nelle cerimonie e nel governo della chiesa: e dal 1559 al 1573 uscirono tredici volumi [1]. Con mezzi incomparabilmente maggiori più tardi il cardinal Baronio, preposto alla Vaticana, e l'esercito di dotti cui egli comandava nelle biblioteche dei vari paesi, in quarant'anni di lavoro raccolse le prove documentarie della tesi opposta: e negli anni 1588-93 uscirono 12 volumi in-folio dei suoi *Annales ecclesiastici*, cui seguirono le aggiunte e correzioni del Pagi. A quest'opera si connettono altri lavori della massima importanza, dovuti principalmente a Francesi. Nel fervore della contesa giansenistica i dotti padri Maurini iniziavano con Agostino la loro fondamentale edizione dei padri della Chiesa. Dappertutto si manifestò in questo campo un'attività scientifica, che non pari nella storia della ricerca critica. I tentativi di stabilire una cronologia, fatti nel 1593 da G. G. Scaliger e da Sethus Calvisius nel 1603, furono ripresi con mezzi senza confronto superiori dal Dantine e dal Clémencet. La *Art de vèrifier les dates* è uno dei più bei monumenti dell'erudizione francese del secolo decimottavo. Il Mabillon acquistò importanza fondamentale nella critica dei documenti, il Montfaucon nella paleografia, il Petavius nella storia dei dogmi, l'Usher e il Pearson nella storia primitiva della Chiesa; seguirono il Casaubonus, lo Spanheim, il Basnage, il Cordilier, il Pape-

(1) Nella prefazione gli autori dichiarano il loro intento : ' quoddam cornu copiae omnium ecclesiasticarum materiarum et negotiorum '. Essi volevano abbatter le finzioni, su cui si appoggia la tradizione cattolica. Già Erasmo aveva sottoposto a critica gli scritti attribuiti falsamente a Dionisio Areopagita; ora si riprese tale ricerca e quegli scritti vennero assegnati alla loro vera età. Si impugnavano anche le pseudo-epigrafie come il Pastore di Hermas, si dimostrava la non genuinità delle false decretali, e se ne assegnò la composizione all'età di Carlomagno. Così scomparvero le nebbie, che avevano circondato le origini della Chiesa romana. Dappertutto gli autori di questo libro cercavano di raccoglier documenti e di esaminarli criticamente.

broek, che studiò le agiografie, e l'enciclopedico Tillemont, valente in tutti i campi. Così straordinari sono i meriti di questi eruditi teologici, che anche l'odierno storico della Chiesa trae ad ogni passo grande vantaggio da loro, mentre può trascurare i lavori seguenti del secolo decimottavo e degli inizi del decimonono, fino a quando cioè appare il grande nome di Cristiano Baur.

L'ermeneutica.

Nello stesso periodo sorse l'ermeneutica. Questa si propone di dare la teoria e le regole del processo interpretativo; e anch'essa in un primo tempo si limitò all'interpretazione delle Sante Scritture. Ma anche così limitato, questo procedimento fu di grande importanza, giacchè quando si vogliono stabilir le basi moderne delle scienze spirituali, appunto nell'ermeneutica si ha un punto di partenza del massimo valore. Epperò io dedico attenzione speciale alla storia di essa: d'altra parte l'ermeneutica prepara la mia propria intrapresa di stabilir quelle basi.

Non l'arte esegetica o i tentativi di riflessione su di essa, ma sì bene la scienza ermeneutica comincia solo col protestantismo. Infatti i passi ermeneutici di Origene e degli Antiocheni, le sette regole di Tychonius, e perfino ciò che con grande abbondanza hanno detto Agostino nel terzo libro della sua dottrina cristiana e Gunilio nel secondo del suo noto scritto (Gallandi Bibl. XII 79 sgg., Flac. clavis II 158 sgg. ed. Bas. 1580), hanno certamente grande importanza per la storia del canone e del dogma: ma tuttavia queste proposizioni, esposte per lo più isolatamente, e sempre senza un principio unificatore, non possono considerarsi come elaborazione scientifica. Nella loro forma si rispecchia l'intima mancanza d'autonomia dell'esegesi cattolica. Dal tempo, in cui la lotta contro la gnosi aveva condotto ad assoggettare all'autorità tutelare della tradizione i monumenti dell'età apostolica, fino al tempo in cui il protestantismo ne assegnò senz'altro l'interpretazione a se stesso, non vi fu scienza dell'ermeneutica. Essa non esisteva ancora, allorchè il nuovo principio della sufficienza religiosa della Scrittura sostenne da parte della Chiesa cattolica un assalto

decisivo e coordinato, che avrebbe costretto alla difesa anche uomini meno battaglieri di quelli che si trovavano nel campo protestante. Appunto nel corso di questa lotta sorse l'ermeneutica.

Questione della sufficienza della Scrittura.

L'assalto venne dai padri di Trento. Ivi per la prima volta ebbe formulazione definitiva la dottrina cattolica del rapporto tra Scrittura e tradizione, sulla quale ancora la Chiesa medioevale aveva espresso opinioni molto libere e varie; e perfino nelle stesse sedute del Concilio la diversità di vedute si manifestò in modo appassionato. Ma poi la seduta dell'8 aprile 1546 decise nel senso più rigidamente antiprotestante: e i decreti intorno alla Scrittura e alla tradizione, all'interpretazione e alla Vulgata, erano rivolti nel modo più reciso contro il principio scritturale protestante [1]. Scrittura e tradizione dovevano accettarsi ' pari pietatis affectu '; esse derivano dallo stesso spirito: come mai sarebbe possibile che vi sia contraddizione tra loro in un punto qualsiasi della dottrina? [2]

Il teologo della chiesa cattolica di questo periodo, il Bellarmino, inizia il suo scritto polemico contro gli eretici dell'età sua [3] con la dissertazione sulla parola di Dio: qui egli trova il centro del circolo dei dogmi protestanti. Atteggiandosi abilmente a scienziato senza pregiudizi, egli espone come qualmente i segni (diacritici) ebraici sieno stati introdotti nel testo solo tardivamente, sicchè la lezione spesso resta molto dubbia; quindi osserva come alcuni

(1) ' Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. '.

(2) ' Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est'. Questa concezione recisa del dogma della tradizione era stata preannunziata da Alberto Pigghe: — ' Si huius doctrinae memores fuissemus haereticos scilicet non esse infirmandos vel convincendos ex scripturis, meliore sane loco essent res nostrae; sed dum ostentandi ingenii et eruditionis gratia cum Luthero in certamen descenditur scripturarum, excitatum est hoc, quod - pro dolor - nunc videmus, incendium '. *Assert. de eccl. hier.* I, 4.

(3) ' De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos '. 1581.

passi importanti del Nuovo Testamento (I *Joh.* 5, 7, 8 e altri) manchino nei più antichi manoscritti ecc.

Una marea di scrittori cattolici [1] sorse a dimostrare l'inintelligibilità e l'incertezza critica della Scrittura. Questi scritti polemici osservarono che si erano perdute le conoscenze linguistiche di un Origene e di un Gerolamo; e con larga copia di argomenti critici ed ermeneutici gettarono le fondamenta della dottrina dell'insufficienza ermeneutica della Scrittura e dell'autorità integratrice della tradizione.

Pertanto quest'assalto cattolico conteneva due momenti. Del primo di essi, l'autorità scientifica dei padri della Chiesa, non era troppo difficile sbrigarsi; ma tanto più seriamente doveva intraprendersi la dimostrazione della sufficienza e intelligibilità della Santa Scrittura. Dovevano indicarsi i metodi ermeneutici e i mezzi ausiliari, per mezzo dei quali si potesse costituire una dogmatica ecclesiastica assisa su fondamenta solide. Nacque così, come organo esegetico, la « chiave aurea » del Flacius, come la chiamò la Chiesa luterana riconoscente (1567). Il Flacius, formatosi dapprima agli studi filosofici in Italia e in Germania, fu il primo storico protestante di larghe vedute, famigliare con tutta la letteratura patristica e con i suoi metodi e regole d'ermeneutica, conoscitore eminente della Bibbia, come dovette riconoscere lo stesso Riccardo Simon. Tutto ciò spiega come egli, tenuto conto dei tempi, quanto ad autonomia di ricerca e a conseguente compiutezza di formazione delle regole ermeneutiche, abbia superato la maggior parte degli studiosi posteriori, decidendo così per molto tempo le sorti dell'ermeneutica.

Il Flacius.

Questa si trova distribuita in parecchi capitoli della seconda parte della *Clavis*. Come altre chiavi contemporanee, destinate ad aprire un'opera all'intelligenza, anche questa contiene alla rinfusa tutto quanto sembra utile allo

(1) Da ricordare tra questi specialmente il Tiletanus, Feliciano Ninguarda, il Canisius, Melchior Canus, Martinus Peresius.

scopo dell'autore [1]. Mi sembra che la più precisa e chiara indicazione di tale scopo si trovi nelle due prefazioni. Nella seconda di esse il Flacius esprime il suo pensiero intorno al posto storico del proprio scritto. Egli espone i travisamenti barbarici della Santa Scrittura, causati dall'ignoranza delle lingue e dall'influsso dei filosofemi aristotelici; mostra quindi come pii maestri della Sacra Scrittura, e principalmente Lutero, abbiano proposto la pura parola della vita: e a questi egli s'unisce risolutamente nello stesso intento. In questa seconda prefazione il Flacius analizza di preferenza il lato negativo del suo compito; ma la prima contiene il punto centrale risolutivo dell'ermeneutica protestante.

Essa comincia con vigorose invettive contro gli avversari cattolici. Dopochè Dio ha dato agli uomini la Scrittura per la loro salute 'pro hac.... immensa Dei φιλανθρωπία.... plerique nunc contra etiam in hoc ipso Dei populo, qui Christianus appellatur, horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem: denique esse litteram mortuam et librum haereticorum, unde omnes haereses ac errores exoriantur!'

Egli ricorda di aver già dimostrato precedentemente, contro le bestemmie dei padri di Trento, che la Scrittura

(1) Il primo capitolo è un'eccellente esposizione della concordanza latina. Il secondo comprende antichità, critica, introduzione, ciò che veniva chiamato retorica biblica, e grammatica, il tutto mescolato insieme. È conosciuta la caratteristica mescolanza variopinta che distingueva allora questo genere di lavori, per esempio la *Clavis Homerica*. Il primo libro contiene un riassunto delle regole principali, che poi sono confermate nel secondo mediante una collezione di regole analoghe tratte dai Padri della Chiesa. Alla scienza, di cui ora ci occupiamo, appartengono solo parti isolate dei libri seguenti, che trattano le singole parti del discorso, e cioè le parti grammaticali, i tropi e le figure, la coordinazione delle proposizioni, lo stile del Nuovo Testamento in generale, e indicazioni particolari su Paolo e Giovanni. L'ultimo capitolo, messo insieme nella maniera scientificamente informe ch'era propria del tempo, contiene una serie di singoli trattati vorremmo dire sulla teologia biblica, tra i quali si trova quello famoso de peccato originali, nel quale l'autore, trascurando gli ammonimenti degli amici, per la prima volta riassume la sua teoria sul peccato originale come essenza dell'uomo. Solo l'ultimo trattato riguarda la questione di cui ci occupiamo; esso, e così chiudiamo questa seconda parte, tratta della Scrittura come « norma e regola della verità celeste »; e tale conclusione c'indica in maniera significativa lo scopo ultimo del libro.

è la norma della fede (1). Quei padri risposero: qui non si tratta dell'autorità della Scrittura, ma della sua intelligibilità; e sotto questo riguardo essa ha bisogno di venir completata dalla tradizione. E Flacius a sua volta replica: se la Scrittura non è stata intesa, la colpa non è della sua inintelligibilità, ma dei manchevoli studi linguistici con cui i dottori ne hanno affrontato la spiegazione, e dei metodi errati di cui si son valsi. A questo punto egli indica con magniloquenza il principio dell'ermeneutica riformatrice, quale è esposta teoreticamente nella sua opera (2).

In effetti, qui precisamente, nel punto medio tra il principio scritturale e il principio materiale della Riforma, nel sentire e rivivere il nesso intimo, che corre vivo tra tutte le singole parti della Scrittura, sta l'evento vitale del protestantismo. Questo nesso doveva costituire il pensiero fondamentale dell'ermeneutica protestante. Sicchè noi possiamo circoscrivere l'intento di questo scritto nel modo seguente: esso, movendo dal pensiero riformatore del nesso unitario della Scrittura, vuole mediante un organon dell'esegesi dimostrare l'indipendenza normativa della Scrittura.

La clavis aurea.

Con quali mezzi scientifici giunse il Flacius ad assolvere questo vasto compito? La sua trattazione delle regole di sintassi è molto istruttiva nei riguardi del suo sforzo d'intendere il nesso intimo dei concetti biblici: e per que-

(1) Si riferisce ai due scritti: *Protestatio contra conciliabolum* e: *Norma simul et praxis Synod.* etc. (cf. praef. I ed. Bas. 1580 p. 3), che non mi è stato possibile vedere.

(2) Praef. I p. 3: ' Non parum etiam obfuit perspicuitati Scripturae simul et veritati ac puritati doctrinae Christianae, quod omnes ferme scriptores et patres ita Sacras litteras considerarunt, tractarunt et esplicarunt, ac si illa quaedam miscellanea potius sententiarum essent, quam pulchre cohaerentia et recte conformata scripta, ut revera pleraque sunt optima methodo composita. Inde igitur consecutum est, ut nunquam vera sententia, ita instar dissolutarum scoparum dissipatae Scripturae, haberi potuerit. Vera enim sententia in Sacris litteris, sicut etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportione et congruentia inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius optime ex consideratione harmoniaque integri ac reliquarum partium intelleguntur '.

sta prima parte v'era già copia sufficiente di lavori preparatori. Invece, come egli stesso lamenta, la seconda parte doveva venir costruita in gran parte da cima a fondo, e specialmente l'ermeneutica ivi contenuta. Ma naturalmente la riflessione ermeneutica del Flacius non poteva da sola creare tutto: ed egli in questa situazione ebbe aiuto, per la sua teoria interpretativa, da due fonti esterne.

L'aiuto gli fu dato anzitutto dalla retorica. Di questa aveva dato un solido canone Aristotele, citato volentieri anche dal Flacius: ma essa era andata soggetta a trasformazioni sostanziali appunto nel secolo precedente al Flacius. Specialmente i mutamenti apportativi da Melantone furono importanti per l'ermeneutica in due punti. In primo luogo Melantone mise in rilievo, più precisamente di ogni altro scrittore precedente, che lo scopo immediato della retorica è quello di avviare alla lettura degli autori antichi [1]. Certo questa lettura, secondo le idee del periodo umanistico, che in tutto metteva capo alla riproduzione delle forme antiche, doveva a sua volta servire a poter imitare i modelli [2], ma per Melantone lo scopo immediato e diretto della retorica era l'intelligenza degli autori, e quindi essa si trovava in certo modo sulla via dell'ermeneutica. In secondo luogo Melantone, seguendo l'indirizzo teologico del tempo, ai generibus causarum, che fin allora avevano formato l'oggetto della retorica, e cioè al demonstrativum, deliberativum e iudiciale, aveva aggiunto il διδασκαλικόν, volendo così, com'egli osserva espressamente, far posto in questa disciplina anche all'intelligenza di oggetti teologici. Tra i suoi esempi si trovavano anche molte interpretazioni retoriche di Salmi. Pertanto nell'opera melantoniana era già

(1) Melanchth. *R.* p. 12. 'Quare et nos ad hunc usum trademus rhetoricen, ut adolescentes adiuvet in bonis autoribus legendis, qui quidem sine hac via nullo modo intelligi possunt'; cf. anche p. 11. 'hinc extitit ars' sg. (Cito secondo l'ediz. di Wittenberg 1606).

(2) p. 66 'cum imitatio magis efficiat eloquentes quam ars, praecepta traduntur adolescentibus ad hoc, ut adiuvent eos in legendis orationibus dissertorum'.

stabilito il legame tra la teoria biblico-ermeneutica e la retorica.

Ma più che dalla retorica il Flacius attinse dall'esegesi e dai rudimenti di teoria esegetica, che offriva la storia di tal disciplina da Origene fino agl'interpreti protestanti. Egli si servì specialmente della letteratura patristica, e in modo così ampio che Riccardo Simon non a torto potè rimproverargli di aver trattato così male i Padri nella prefazione, e di essersene poi servito così bene nel libro. Infatti vi ritroviamo quasi l'intiero quarto libro di Agostino *de doctrina*, suddiviso in nuclei seperati, e così pure tutta la teoria di Gunilio: sicchè in realtà il libro di cui ci occupiamo è frutto di tutta l'esegesi anteriore.

In qual maniera da questo materiale il Flacius forma l'ermeneutica? (1) Il punto da cui prende le mosse la sua tecnica, è determinato dallo scopo propostosi: infatti egli comincia con l'esporre le difficoltà d'interpretazione delle Scritture (causas difficultatum p. 1 sgg.), e quindi torna allo stesso punto iniziale degli avversari, anzi sente ancor più acutamente di essi le difficoltà, come è stato osservato da Riccardo Simon. Le esamina ad una ad una in modo eccellente: la scarsità di una letteratura, di cui non è stato ancor fissato l'uso linguistico, le sue forme concise ed avare nell'uso dei modi e delle coniugazioni, la stranezza dei costumi, la contraddizione tra l'antico e il nuovo Testamento. A queste difficoltà egli poi contrappone remedia (p. 6 sgg.), che sono poi esposti riassuntivamente con le regulae cognoscendi sacras literas.

Qui egli adopera una distinzione non scientifica, alla quale sembra essere stato indotto dalla cattiva abitudine che

(1) L'ordine del 2° vol. accenna già alla distribuzione, attestata dai manoscritti, dell'Organo in ermeneutica (tract. I. II 1-93-174), grammatica (tract. III 174-210) e retorica (tract. IV. v. 210-340-396). Posteriormente al Flacius tale distribuzione fu rielaborata dal Glassius. Sicchè noi dobbiamo qui occuparci essenzialmente della 1ª parte di questo volume, il cui trattato I 'de ratione cognoscendi sacras literas' è completato sotto l'aspetto storico dal II: 'sententiae ac regulae patrum'. Questa prima parte contiene la tecnica stessa dell'arte ('quasi praxim totius operis' p. 1 pr.).

aveva Agostino di provare le sue regole con passi biblici opportuni e non opportuni. Infatti il Flacius fa distinzione tra regulis 'ex ipsis s. l. desumptis' (p. 6) e 'nostro arbitrio collectis aut excogitatis' (p. 16). E il suo metodo di riunire, per la prima categoria, moltissimi passi, è tale da suscitare forti dubbi. Tuttavia in seguito, nell'effettivo aggruppamento delle regole, il Flacius è sul punto di accorgersi di una distinzione importante.

Infatti, la prima serie di regole considera senz'altro la Sacra Scrittura come un tutto unico. Da questo modo di vedere nascono le seguenti regole principali: riferire ogni singolo passo al nesso della Scrittura, dimostrato in modo prettamente scolastico con due sillogismi (p. 7); trarre da questo nesso una somma della fede contenuta nella Scrittura; stabilire con mezzi logici l'unità totale di essa somma; e applicare con paralleli il nesso dell'intiera Scrittura a ogni singolo passo. Il Flacius assegna valore particolare ai paralleli: anche il fatto che ad essi è dedicata tutta la prima parte della clavis, e che essi sono messi espressamente in rilievo tra i rimedi [1], sta ad indicare, che questa regola deve trovarsi in rapporto particolare col suo pensiero fondamentale.

In effetti la regola, data dal Flacius, di spiegare ogni singolo passo mediante il nesso totale della Sacra Scrittura e mediante i paralleli in questa contenuti, è l'enunciazione, sotto forma di regola, del principio per cui la Scrittura s'interpreta dalla sua totalità, come complesso unitario. Ritroveremo quest'indirizzo, in maniera ancor più precisa, presso il Franz, che espressamente mette in rilievo questo riferimento reale alla totalità, in contrapposizione al riferimento grammaticale al nesso prossimo. In questo punto appare manifesta la insufficienza di tale esegesi, deri-

(1) 'Ingens remedium' li chiama p. 6 rem. 7; p. 11: 'In expositione.... Scripturae.... maximam vim efficaciamque habet post spiritum Dei collatio locorum Scripturae'.

vante dalla sua concezione antistorica e astrattamente logica del principio dell'unità scritturale o canone. Gli estremi dell'esegesi protestante e cattolica si toccano quindi nel proposito di strappare i passi biblici dal loro nesso immediato e di riferirli di preferenza a un più vasto nesso con la totalità scritturale, concepito in modo astrattamente logico. Questo concetto risulta dalla formula anzidetta, secondo cui le contraddizioni tra i singoli passi vanno risolte logicamente; e più chiaramente ancora viene espresso in un esteso capitolo seguente, dedicato a tale questione.

Il metodo sintetico così prescelto viene adoperato anche nella seconda serie di regole interpretative generali quali risultano dalla ragione. Quanto si è testè esposto era il risultato del movimento esegetico-dogmatico dell'età della Riforma, e a un tempo dell'antica riflessione ermeneutica; ora ci si fa incontro un secondo conglomerato, che si appoggia alla retorica. Si parte dallo scopo, dalla tendenza di quel dato scritto [1]; di qua l'interprete procede alla comprensione della materia fondamentale non ancor suddivisa [2]; da tale comprensione risulta poi l'ordinamento interno del pensiero, la disposizione; e diventa manifesto come 'singoli membri' — è questa l'espressione preferita dal Flacius — concorrano insieme a formare l'aspetto dell'intiera opera [3]. Tutto ciò è detto ottimamente; e il Flacius sente assai bene, che l'aver introdotto questo elemento nell'operazione ermeneutica è tutto merito suo, e lo dice in un passo, che sintetizza assai bene i punti principali di questa parte del suo me-

---

(1) P. 17: 'Cum igitur aggrederis lectionem alicuius libri.... age, ut primum scopum, finem aut intentionem totius eius scripti.... notum habeas'.

(2) P. 17: 'Secundo elabora, ut totum argumentum, summam, epitomen aut compendium eius comprehensum habeas. Voco.... argumentum illam pleniorem conceptionem tum scopi tum et totius corporis delineationem'.

(3) P. 11: 'Tertio ut totius eius libri.... distributionem aut dispositionem ante oculos delineatam habeas.... accurate expendas, quale illud corpus sit, quomodo omnia ea membra complectatur, quave ratione illa tot membra aut partes ad efficiendum hoc unum corpus conveniant'.

todo [1]. E già la semplice esposizione di queste operazioni interpretative richiama alla memoria lo Schleiermacher. Ma quanto segue prepara una delusione al lettore moderno. Infatti, a tutto ciò che è stato così ben precisato, s'applica ora la pietra di paragone della retorica; compaiono i genera del discorso, iudiciale, demonstrativum ecc:, poi le categorie formali della logica; insomma viene alla luce, starei per dire, tutta l'esteriorità di scuola con cui la retorica trattava i concetti riferentisi alla forma interna di uno scritto. Si consiglia di fare una tabellaris synopsis: e qui il Flacius insinua nell'arte interpretativa la sua propensione per le distinzioni e gli schemi. Non si deve tuttavia omettere di segnalare la distinzione opportuna tra pensieri principali e secondari, sebbene essa sia sepolta in quest'arida minutaglia di regole [2]. E in generale occorre rilevare, che in questa seconda parte dell'opera del Flacius si contiene il germe di una teoria moderna del processo interpretativo, teoria che in seguito ebbe capitale importanza nel dare solide fondamenta al sapere filosofico-storico.

Pertanto, l'ermeneutica del Flacius contiene due elementi di origine assai diversa e di altrettanto diversa importanza storica. Il primo di essi proveniva dalle profondità della vita religiosa del mondo protestante, e quindi racchiudeva in un guscio duro e ruvido un germe, che la futura teologia doveva poi estrarre e mettere in valore. Il secondo elemento derivava dalla forte tendenza di tutta

---

(1) P. 18: 'Nam (ut ingenue, quod sentio, confitear), cum multi interpretes in explicatione Sacrorum librorum erudite hactenus de singulis eorum partibus ac etiam sententiis disputaverint, nemo tamen, aut certe perpauci, accurate textum examinare solitus est, multoque etiam minus diligentissime argumentum ac dispositionem simul monstrare et totum corpus, caput ac membra, subinde inter exponendum diligentissime inter se conferre ac conferruminare et singularum partium ispectione consideratione, illustrationeque semper eas diligentissime ad reliquas et praesertim ad caput totumque adeo corpus conferre et applicare suevit'.

(2) P. 19: 'Prima enim et summa cura esse debet lectoris, ut illas quasi primarias et substantiales sententias, in quibus potissimum tota propositae quaestionis determinatio residet, expendat; secundaria vero, ut illas quasi externas, accersitas aut accidentarias' etc.

l'età umanistica ad acquistare intelligenza chiara, pura e sicura delle opere scritte; ed esso preparava la fondazione del sapere filologico-storico.

Il Flacius e la totalità scritturale.

Sorge ora la questione, se il Flacius sia riuscito a fondere i due elementi. Ciò poteva verificarsi soltanto nel caso ch'egli avesse saputo mettere le operazioni interpretative, che si riferiscono allo scopo e alla composizione della singola opera, in rapporto sostenibile con quelle altre operazioni, che nascono dal principio della totalità scritturale: in tal caso il Flacius avrebbe inteso, sebbene in maniera ancora tanto imperfetta, il problema fondamentale dell'ermeneutica biblica. Senonchè, ciò gli era reso impossibile dal modo com'egli concepiva la totalità scritturale. Il nesso di questa totalità, prodotto dall'analogia della fede ed espresso ermeneuticamente mediante la raccolta dei paralleli oggettivi, lo si segue attraverso i singoli libri della Scrittura, senza preoccuparsi nè del loro scopo nè della loro forma interna, sicchè, grazie a quella premessa dogmatica, il metodo, che da essa deriva, di trarre la spiegazione di ogni passo dalla totalità della scrittura, si avvicina nella sua operazione principale a quella disarticolazione e a quella dissoluzione della totalità scritturale, che esso rimproverava ai cattolici. Questo metodo disperde i singoli membri dei vari scritti fra tutti i *loci* della dogmatica, anzi si sforza a tal fine di puntellare a dovere questi membri con operazioni logiche. E se la viva esperienza interna della Scrittura, che si possedeva nei lavori del periodo della Riforma e che, sebbene ristretta e imbavagliata, ancora continuava, non avesse salvato la giusta comprensione del nucleo dottrinale, non avrebbe certamente potuto far ciò questo metodo, com'è dimostrato dalle stravaganze dogmatiche del teorico che lo fondò. Occorreva ancor molto tempo e un grande lavoro di esegesi prima che neppur si sospettasse qual'era il membro intermedio tra l'operazione ermeneutica e la dogmatica, vale a dire la teologia biblica; e ancor più tempo doveva passare, prima che le due operazioni venissero avvivate dallo spirito storico, la loro definitiva ed intima connes-

sione venisse instaurata dalla coscienza storica, dall'evolversi della teologia biblica in una storia interna del cristianesimo. Ma soltanto così era possibile riunire scientificamente le due parti dell'operazione ermeneutica, separate dal Flacius. Questi invece, seguendo del resto l'andazzo del tempo, che congiungeva la sconnessione esterna ad una vera smania di partizioni logiche, colloca queste due parti l'una accanto all'altra in maniera affatto esteriore, dopo averle introdotte con la menzionata distinzione scolastico-protestante.

Le difficoltà dell'esegesi biblica.

Conformemente a questa maniera scolastica di ordinamento esteriore, alla trattazione delle regole fondamentali accede quella delle difficoltà che sorgono nell'uso di esse [1].

Per ciò che riguarda le difficoltà risultanti da vocaboli, il Flacius accoglie nell'ermeneutica tutta la dottrina dei padri della Chiesa circa i vocaboli, il loro significato, i tropi, l'allegoria, e così pone il fondamento di quella confusione intorno a tali concetti, sulla quale cominciò a far luce soltanto il Baumgarten. Infatti il Flacius non distingue il significato di una parola, che in sè può esser molteplice, dal senso in cui essa è adoperata in un luogo determinato, che non può esser se non uno solo; e così sorge davanti a lui il fantasma di un senso molteplice dovunque si ha un tropo, una figura, una parabola ecc. (p. 49 sgg.). E così il senso allegorico si trova in buona compagnia e ben protetto. È vero che in un secondo momento s'introduce una restrizione artificiosa, secondo cui in una classe di luoghi ha valore accanto al secondo significato anche il primitivo, e in un'altra classe no, e che i limiti dell'interpretazione allegorica vengono ancor più ristretti con lo stabilire che questa deve valere soltanto allorchè il significato proprio offenderebbe la fede, l'amore ecc., e anche soltanto quando è per altra via evidente il secondo signi-

(1) P. 20 sgg. ' De variis difficultatibus in verbo, phrasi, sententia aut toto habitu orationis '. Vi si riferisce anche il capitolo seguente (p. 30 sgg.): ' De conciliatione pugnantium dictorum '.

ficato; ma se tali limitazioni rendono questo metodo meno dannoso per la dogmatica, tuttavia non tutelano la esegesi.

Altre difficoltà sono offerte dalle condizioni storiche. Queste son trattate (p. 24) secondo le consuete categorie formali (persona, modus, causa, consilium, locus, instrumentum) (1). Le difficoltà particolari, di cui si portano serie intiere, vengono instancabilmente e monotonamente spiegate mediante il concetto dell'adattamento delle persone parlanti e scriventi. E tuttavia a questo capitolo si collega evidentemente la prima migliore trattazione che sia stata fatta dell'« ambiente storico », quella cioè del Baumgarten, come pure ne deriva l'uso ermeneutico dell'adattamento con le sue svariate modificazioni.

Questo giuocare con le difficoltà, che sarebbe delittuoso, se non derivasse con tutta schiettezza dalla mancanza completa di qualsiasi senso storico, raggiunge il suo culmine nel capitolo dedicato alla risoluzione delle contraddizioni (p. 29 sgg.). Si lavora con puro procedimento logico, mediante l'introduzione d'una qualsiasi categoria; oppure la contraddizione si elimina col mostrare che il predicato deve intendersi in una relazione diversa da quella del soggetto. Pertanto, con gli Evangeli si deve procedere nella maniera seguente (introducendo una qualche categoria come tempus). Se un medesimo avvenimento appare raccontato in maniera diversa da due Evangelisti, e la contraddizione non si può togliere con nessun artificio ermeneutico, ebbene, si tirano fuori le categorie di luogo e di tempo e si costruiscono due avvenimenti simili in luoghi o in tempi diversi (2). La

(1) Vediamo un'esemplificazione. Sul modus, l'esempio di p. 26: 'Cristus : Quid mihi et tibi, mulier? Modus sermonis videtur nimium vehemens et.... qui sane minime nos communes homunciones deceret, sed illum decuit, qui non solum fuit homo sed et verus Deus'. Come spiegazione degli instrumenta, la cui diversità va bene osservata, p. 27: 'Petrus verbo Ananiam interficit, Samson mandibula asini tot Philistaeos, David funda Goliathum etc.'

(2) P. 32: 'Si apud unum Evangelistam aliquid factum narratur, quod videtur ab alio Evangelista etiam recitatum, secundum aliquam tamen sui partem alteri repugnans, ut omnino solvi non possit: iam nihil aliud intelligatur, quam utrumque in diversis locis aut temporibus factum esse, et ita utrumque Evangelistam verum dixisse. Nihil enim obest veritati Evangelistae, si unus commemorat, quod alter tacet.'

mancanza di senso della verità, che si riscontra in questa ermeneutica, è davvero ingenuamente primitiva!

Il Flacius e lo stile del N. Testamento.

Tra l'immenso materiale, che la Clavis racchiude, dobbiamo ancora rilevare un punto essenziale: gli sforzi che il Flacius fa per fissare i caratteri stilistici del Nuovo Testamento, e soprattutto di Giovanni e Paolo, nelle parti, che più tardi nel Glassius formeranno la retorica (IV. V. p. 340 sgg., 393 sgg.), dopo la grammatica (III. de partibus orationis). Questo tentativo si collega con l'altro di compilare una grammatica del Nuovo Testamento, ed entrambi presentano le stesse manchevolezze. Del resto lo stesso Flacius in fondo sentiva abbastanza fortemente l'imperfezione del suo lavoro (1). Egli molto opportunamente comprende nello stile tutto l'andamento dei pensieri, e talvolta è molto felice anche nel modo con cui applica tale criterio alle caratteristiche speciali; ma anche in questa ricerca s'insinua la tendenza perturbatrice della Clavis a voler dimostrare la perfezione e sufficienza del complesso scritturale. In mezzo a molte osservazioni giuste si delinea già lo schema della perfezione della Scrittura (2), accolto poi e portato a rara compiutezza dal Glassius.

Lo scritto termina come ha cominciato. Quasi a voler indicare l'intento complessivo, troviamo alla fine il capitolo sulla Scrittura come norma e regola della fede, e in esso si conchiude la lotta contro le decisione del Tridentino.

La polemica cattolica e R. Simon.

E non mancarono certo avversari cattolici, che accettassero il combattimento, e tra di essi il più felice fu incontrovertibilmente il grande critico Riccardo Simon. Nel giudizio critico, che questi dal 13° capitolo in poi della sua 'histoire critique du vieux testament' istituisce sull'inter-

(1) Il suo compito, dice egli p. 340 pr., sarebbe quello di fare 'ut lector liquidissime cernat, qua ratione ac modo sit facta totius corporis sinthesis aut compositio. Illud vero unum doleo, quod hic ipse noster conatus non.... absolutus sit: sed tantum quaedam eius partes aut quasi fragmenta collecta.... Meo certe voto, ut ingenue fatear, minime adhuc satisfaciunt'.

(2) Simplicitas, efficacia, plenitudo, laconismus ecc., cf. p. 351 sgg., 353 sgg.; e così via.

pretazione protestante della Scrittura a cominciare dal « patriarca stesso », da Lutero, egli considera il Flacius come rappresentante della teoria ermeneutica, e comincia ad attaccare la su menzionata prefazione, obbiettando al Flacius l'imperfetta conoscenza della lingua ebraica nell'età sua (1), la diversità delle interpretazioni, e finalmente osservando che Origene e Gerolamo avevano conosciuto questa lingua meglio di Lutero e di Calvino. Loda il Flacius dell'acutezza con cui ha esposto le difficoltà dell'interpretazione scritturale, mettendo in rilievo, non senza una punta ironica contro la pedanteria del Tedesco, i cinquantun punti che questi aveva enumerati; ma trova che i remedia sono ancor meno persuasivi delle difficultates. Il Flacius avrebbe, secondo il suo critico, adoperato ottimamente l'ermeneutica dei padri della Chiesa, mostrandosi tuttavia ingiusto verso le sue fonti. Ma quel che più importa è che la mente critica del Simon scopre effettivamente la contraddizione in cui cade la dottrina interpretativa del Flacius (2), che sostiene la sufficienza della sacra Scrittura e tuttavia ne subordina l'interpretazione alle formule della fede protestante.

Ecco dunque i principi fondamentali di quel sistema ermeneutico, di cui nessun altro in quell'età raggiunse più la potenza creatrice. Certi elementi di esso, trattati poi in modo più completo dal Baumgarten, riappariranno di nuovo nell'ermeneutica dello Schleiermacher: e non si tratta di una semplice trasmissione storica, bensì di azione esercitata dalla forza intima delle cose, per cui il raffronto riesce tanto più istruttivo. Altri punti dello scritto del Flacius

---

(1) ' Qu' encore aujourd' hui la plupart des mots de cette langue sont équivoques ' *Hist. crit.* p. 482. Par. 1680.

(2) ' En effet, il veut qu'on soit avant toutes choses instruit des vérités de la religion parce que l'explication de l'Ecriture selon lui, doit être conforme à la foi; et cependant il n'a point d'autre maître, pour s'instruire de ces vérités du christianisme, que son Patriarche Luther, comme s'il avait conservé seul la foi de ces pères. Ainsi la règle qu'il prescrit en cet endroit est très bonne et très utile, mais l'application en est fausse; et afin qu'on en fasse bon usage en l'appliquant à l'église, il est bon, que nous la rapportions dans ses mêmes termes: Omnia, quae de scriptura aut ex scriptura dicuntur, debent esse consona catechisticae summae aut articulis fidei '. *Hist crit.* p. 484.

influirono sullo svolgimento immediatamente successivo dell'arte interpretativa fin oltre al Semler.

Basteranno ora pochi cenni circa le modificazioni che il sistema subì in età antica.

L'ermeneutica del Franz. L'opera del Franz [1], altro dei triumviri dell'antica ermeneutica, come lo chiama il Budde, parte dalle stesse premesse dogmatiche del Flacius, ma conduce le operazioni ermeneutiche con metodo modificato. Infatti, poste come ipotesi la sufficienza e il carattere normativo della Scrittura, ne deduce il problema ermeneutico, e quindi per risolverlo espone le regole d'interpretazione. Si ottiene così maggiore chiarezza. Ciò che non può assoggettarsi a regole propriamente dette, ma è il presupposto delle singole regole, appare come tale nelle due ipotesi accennate, che corrispondono agli « assiomi dogmatici » del Baumgarten. Quindi il Franz, nel dare le regole vere e proprie, può prender le mosse dagli elementi e da questi poi risalire al tutto: e così ora soltanto la semplice operazione singola consegue i suoi diritti. E si ha per lo meno un germe del sistema posteriore nel fatto che le regole appaiono suddivise quanto a lingua e contesto [2]; per contesto poi s'intende l'intiero nesso con ciò che immediatamente precede e segue, inclusivi i paralleli, le circumstantiae e le armoniae [3]. Che però ci troviamo ancora nello stesso ambito d'idee del Flacius ci è dimostrato dal fatto, che vien proposta una singolare questione circa i rapporti tra i due

(1) *Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima*. 1619.

(2) ' Duo tantum maximopere homogenea et ea valde iucunda valdeque facilia observanda veniunt, et ad usum transferenda sunt praecepta, quotquot particularium textuum seu dictorum, quotquot etiam integrorum librorum sacri codicis genuinum intellectum, nativum sensum ac scopum ab ipso spiritu sancto intentissime indigitatum, inclusum et latentem scrutari, reperire et proferre voluerint. In primo nimirum requiritur ipsa notitia scripturae in lingua sua, quoad voculam et quoad phraseologiam, nativa. In secundo ipsa notitia integrae cohaerentiae contextuum, antecedentibus et suis essentialibus conglutinatae, de quo utroque est ordine agendum '. Ediz. 1680 p. 19.

(3) ' Haec omnia et singula nominare, mihi placet contextus, antecedentia et consequentia, praeposita et postposita, textum cum glossa, rubricam cum textu, parallelos locos, circumstantias, harmonias'. *Op. cit.*, praef. p. 6

elementi ermeneutici: a quale di essi cioè spetta il primo posto? La questione è decisa a favore del contesto, ciò che in altra forma conserva all'analogia e ai paralleti reali il loro posto decisivo nell'operazione ermeneutica.

All'infuori di queste linee fondamentali niente altro v'è da rilevare nel Franz. Infatti egli nella prima parte si dedica per così dire ad una trattazione polemica delle traduzioni, nella seconda a considerazioni sul retto uso delle regole di sintassi, che raccomanda invece del vocabolario; a queste parti è poi aggiunta una serie d'interpretazioni da formare in certo modo un corso pratico. In complesso la povertà che dimostra il Franz nel dare le sue regole contrasta molto con la ricchezza sovrabbondante del Flacius, che del resto spesso è soltanto apparente e artificiosa.

L'ermeneutica del Glassius.

Il libro del Glassius [1], meritamente molto apprezzato, deve la sua fama più al progresso ch'esso segnò nella grammatica e nella retorica, che non all'ermeneutica. Quest'ultima comprende i due primi libri, il primo dei quali contiene un'esposizione dei caratteri linguistici informata al concetto dell'intelligibilità della Scrittura e della sua adattabilità ai bisogni della Chiesa: e costituisce quindi la base della raccolta di regole ermeneutiche contenuta nel libro secondo.

Mentre ancora il Flacius riconosceva risolutamente e apertamente le difficoltà, queste nel primo libro dello scritto del Glassius scompaiono affatto; e mentre il primo aveva tracciato solo le prime linee della dottrina della perfezione scritturale, questa dottrina nell'altro domina tutta l'esposizione generale dei caratteri linguistici [2]. La polemica contro i cattolici, i riformati, e le sette, pervade tutto il libro, composto generalmente nella forma scolastica di questioni controverse [3]. La concezione teologica, contenuta nella

(1) *Philologia sacra, qua totius V. et N. Testamenti scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur.* Ienae 1623.

(2) ' Certitudo et claritas, simplicitas, efficacia, plenitudo, brevitas, cohaerentia, proprietas '.

(3) ' Status controversiae ; sententiae verae confirmatio ; dissentientium rationis vel coniecturae vindicatio '. Talvolta però l'ordinamento è diverso.

dottrina della perfezione scritturale, rovina anche le osservazioni più semplici (1). L'integrità e unità del canone come base dell'ermeneutica vien difesa con una sofistica, che raggiunge il punto in cui essa realmente non è più verità (2). Le osservazioni filologiche particolari si ricollegano anch'esse in complesso al Flacius, ma con l'aiuto di una grammatica migliorata non di rado segnano un progresso.

Il secondo libro dell'opera del Glassius comprende le regole dell'interpretazione. Non trovo niente in esso, che si colleghi così strettamente al Franz, come taluno ha creduto di osservare: o per lo meno è assai più manifesta la dipendenza del primo libro dal Flacius. Certo non è un progresso la nuova ripartizione del Glassius; anzi egli anche in questo punto raggiunge il limite estremo della tendenza alle distinzioni dogmatiche polemiche e infruttuose, facendo della differenza tra senso letterale e mistico la pietra angolare di tutta la disamina. Egli stiracchia ancor sempre il sensus allegorius verso il sensus mysticus. Nella determinazione dei limiti del significato mistico segue il Flacius; senonchè mette in rilievo che solo il senso letterale d'un passo ha forza probativa, per tutelarsi completamente contro le dimostrazioni dogmatiche degli allegoristi cattolici.

Pertanto, in questa letteratura ermeneutica le premesse dogmatiche della fede protestante si trovano in lotta coi promettenti inizi di una dottrina interpretativa scientifica. Ma ciò che più importa è che ora per la prima volta si sottoponevano ad esame le operazioni fondamentali di tutte le scienze dello spirito; e così, dall'interno della stessa teologia ecclesiastica così dei cattolici come dei protestanti, scaturì un movimento scientifico di grandissima importanza per

(1) L'ebraismo del N. T. è spiegato mediante gli scopi del N. e del V. T. Gli autori del N. T. ebraizzano, perchè 'ad hebraicum V. T. sermonem accomodare se voluerunt '.

(2) La nota divergenza riguardante il sepolcro di famiglia ampliato da Stefano è spiegata con un' enallage: ' Est enim parentum cum liberis tam arcta coniunctio, ut pro uno quasi moraliter censeantur '.

l'avvenire. Nello stesso tempo, in cui ciò si verificava all'interno della teologia ecclesiastica, il secondo indirizzo teologico di questo secolo, vale a dire il razionalismo, intraprendeva un'ampia critica dei dogmi.

Il razionalismo. Dissoluzione della dottrina ecclesiastica per opera dei Sociniani e Arminiani.

Erasmo fondatore del razionalismo.

Abbiamo già visto che fondatore di questo secondo indirizzo teologico fu Erasmo: e il razionalismo del secolo decimosesto progredì soltanto lungo la via segnata da questa mente divinatrice. Egli si era servito di due mezzi ausiliari. Dentro l'esperienza religiosa aveva mantenuto la situazione esteriore dei fatttori di essa l'uno rispetto all'altro, quale poteva ricavarsi dai concetti esteriorizzati della dottrina ecclesiastica: aveva isolato l'uno di fronte all'altro il libero arbitrio e l'intervento divino ammettendo la cooperazione d'entrambi. Ma perchè sosteneva innanzi tutto la libertà e dignità dell'uomo, in tale valorizzazione della natura morale dell'uomo gli si offriva un punto d'appoggio per la sua critica del dogma. Il secondo mezzo ausiliare consisteva nello sceverare la dottrina di Cristo dalle altre parti costitutive della Bibbia, dal che derivava che Cristo, come inviato e profeta di Dio, poteva esser messo a paragone con altri personaggi di natura consimile, e ciò a sua vòlta forniva un punto d'appoggio alla critica storica del contenuto dottrinale cristiano. Si originò così in lui una critica formale e morale dei dogmi e una critica del contenuto dottrinale cristiano limitata al concetto suaccennato. Il razionalismo rimase entro questi confini sino a quando, grazie al pensiero scientifico, non potè muovere all'attacco di tutti i miracoli, e grazie alla critica del Pentateuco e dei Vangeli non ebbe cominciato a sgretolare l'edifizio storico della dottrina ecclesiastica.

Il socinianismo.

Del resto, questi strumenti del primo periodo razionalistico furono sufficienti a distruggere i dogmi della Trinità

e della divinità di Cristo, la dottrina del soddisfacimento e del sacrifizio e il dogma dell'elezione graziosa. Il moto incominciò in Italia e nella Francia meridionale. Gl'Italiani hanno inclinazione alle libere associazioni e accademie storico-scientifiche; la massa del popolo italiano viveva ancora in completa soggezione della Chiesa, e quindi in Italia il movimento protestante rimase circoscritto alle classi colte, di sentimenti umanistici; e per tutto ciò il movimento vi assunse carattere più accademico che ecclesiastico. Vi è notizia di riunioni veneziane, in cui venivano discusse senza riguardo le estreme questioni sul valore delle singole religioni. Nei fondatori di questo protestantismo italiano vi è un bisogno irremovibile di chiara intelligibilità; ed era naturale che spiriti di tal fatta, una volta messisi in opposizione alla Chiesa cattolica, non essendo impacciati da alcun legame associativo-organico, e riunendo in sè religione e cultura, procedessero ad una critica logica, morale e storica, di tutto ciò che il protestantismo aveva lasciato sussistere. Ma invano migrarono verso Ginevra: il Serveto vi fu mandato al supplizio. I profughi trovarono una sede stabile soltanto in Polonia, dove si mantenevano vivaci contatti con l'Italia e l'anarchia politica dava maggior libertà di movimento. E così si formò ivi il socinianismo.

Ciò che nel socinianismo forma una pietra miliare del cammino della storia è l'applicazione lucida, acuta e chiara del principio, secondo cui il nuovo cristianesimo protestante doveva giustificarsi davanti alla ragione umanistica, erasmiana, storico-critica, formale e morale di quel gran secolo di progresso. Occhino, i Sozzini e più tardi il grande arminiano Grozio, spiritualmente loro affine, volevano far l'apologia del cristianesimo protestante, e solo nell'interesse di tale apologia miravano a purificare il cristianesimo. Solo quando si tien conto di tutti gli elementi, da noi rilevati, di scetticismo, di mondanità soddisfatta ed ardita, di libera scienza umanistica, si può capire che cosa abbiano voluto fare e che cosa abbiano realmente fatto questi spiriti eminenti, che vivevano tra gli studi.

Comincia con loro quel periodo notevole, in cui negli aggruppamenti di persone colte il cristianesimo era bensì ancora in pieno vigore tra le discussioni più vivaci e sulla base della documentazione storica e religioso-morale, ma veniva limitato a quel tanto solamente, che era compatibile con la documentazione stessa. Tutto un grande passato religioso, col suo senso profondo, doveva ripudiarsi come nebbia mistica, come vana figurazione superstiziosa. Per contro, si faceva strada vittoriosa la credenza giudeo-cristiana in inviati, provveduti da Dio dei segni del miracolo e della resurrezione. E così sorgeva nuovamente, dalle condizioni del tempo, un atteggiamento religioso affatto incomportabile per un uomo moderno. Ma questo appunto è l'insegnamento della storia: che l'uomo, anche nei suoi atti più intimi, si trova chiuso, come entro pareti, dalle condizioni storiche, senza che se ne avveda. Allora per la prima volta la validità della Sacra Scrittura e del cristianesimo in essa contenuto fu fatto derivare dalla certezza storico-critica dei fatti fondamentali del Nuovo Testamento. La pietra angolare di tutta la relativa argomentazione è costituita dal racconto della resurrezione. Infatti, le attestazioni che ne dànno i discepoli di Cristo sono di natura tale, che o essa è un fatto storico, o i discepoli debbono aver vaneggiato. I miracoli furono riconosciuti dagli stessi avversari di Cristo, e poichè Cristo era nemico del diavolo, non possono esser considerati opera demoniaca. Sulle stesse testimonianze si fonda la certezza storica della divinità di Cristo; e solo grazie alla certezza storica dei fatti del Nuovo Testamento può finalmente, in via secondaria, ammettersi la validità anche dell'Antico.

Quest'argomentazione deriva in sostanza dall'opinione religiosa, diffusa nell'ambito culturale dell'umanismo, secondo la quale anche dalle narrazioni della storia antica si deve riconoscere la realtà di inviati di Dio, rivestiti di gradi diversi di dignità. Solo tenendo presenti tali premesse diventa intelligibile il razionalismo di quest'età, e specialmente il socinianismo. La predetta argomentazione deriva, negativa-

mente, anche dalla circostanza che non esisteva ancora la critica degli Evangeli nè il concetto della forza e validità perpetua e senza eccezioni delle leggi di natura: concetto, che si formò soltanto dopo che il Descartes ebbe escluso dalla natura qualsiasi forza psichica. D'allora in poi la natura, senz'anima e affatto meccanica, non ammise più incantesimi, nè miracoli, nè demoni. Perciò fu un cartesiano, Balthasar Bekker di Amsterdam, colui che per primo combattè coraggiosamente tutta la razza degli angeli e dei diavoli, degli stregoni e dei maghi, e con essi il miracolo e la magia. Sopraggiunse poi il trattato di politica ecclesiastica dello Spinoza a dar valore, con intelletto sovrano, alla dottrina della legge naturale.

Ugo Grozio.

Questo atteggiamento, così angusto come visione storica e pure di capitale importanza storica, fu assunto con pienezza, dottrina e acume specialmente da Hugo de Groot. Questi visse nel più intimo contatto con le grandi tendenze storico-critiche del tempo, con quell'umanismo franco-olandese, da cui scaturirono appunto allora la giurisprudenza e la filologia moderne, con la scienza storica a base di documenti, e con l'universalità geografica e antropologica dell'ambito visuale di allora. In questo genio universale il rapporto con le grandi tendenze scientifiche del tempo si fa sentire con ben altra forza che non presso gli stessi più importanti Sociniani, non escluso l'eccellente Wissowatius.

Il Grozio nella sua *Apologia del cristianesimo* prende le mosse dal contatto dell'uomo con Dio e dalla sua brama di pervenire alla beatitudine. Il cristianesimo promette tale beatitudine, e la disamina deve mostrare appunto, se gli si può prestar fede. Con l'esame delle fonti narrative, tra le quali sono adoperati in modo particolare gli storici profani, si dimostra che un Cristo visse, morì sulla croce e poi, nell'età neroniana, era oggetto di venerazione. E siccome a tale venerazione partecipavano molte persone colte, ciò non si può spiegare se non ammettendo come realmente avvenuti i miracoli, giacchè tali persone dovettero essersi procurate le notizie possibilmente più sicure su un argomento così importante. Anzi, nemmeno gli avversari del

cristianesimo osarono di porre in dubbio che i miracoli fossero realmente accaduti. Accordandosi con la fede nei miracoli propria del secolo, più tardi anche il Grozio volle dimostrare espressamente i miracoli stessi non doversi attribuire a demoni, ma a Dio. Anche per il Grozio l'altra e ancor più importante prova a favore della religione cristiana sta nella resurrezione: questa infatti, allo stato della critica storica d'allora, doveva apparire come un fatto dimostrato. E il Grozio acutamente fa valere il gran numero di persone che ne fecero testimonianza, lo slancio con cui esse sacrificavano la vita per una fede che si fondava in prima linea appunto su quel fatto, il loro disinteresse, la mancanza di qualsiasi movente utilitario. Uniformandosi alla fede tenace, che l'età sua riponeva nei miracoli, egli argomenta la possibilità della resurrezione dalle testimonianze di scrittori antichi intorno ad altri fatti del genere. Leggendo questo scritto del Grozio non occorre mai dimenticare, che contemporaneamente anche una mente di taglia scientifica come quella del Bodin prendeva partito per i miracoli, la magìa, gli stregoni, riferendosi in particolar modo alle attestazioni degli antichi. Infine il Grozio dalla risurrezione e dai miracoli inferisce la missione divina di Cristo.

Un progresso inestimabile fu segnato dal miglioramento dell'interpretazione e dell'ermeneutica, collegato a quel più avveduto apprezzamento delle fonti che, come vedemmo, si dovette alla ragione storico-critica. Come suole accadere quando si tratta di sistemi così vasti, quali quello del Flacius e della teologia classica, sorsero da parti diversissime attacchi contemporanei al sistema stesso; nuove idee, e tentativi di conciliare il nuovo col vecchio. Questo periodo di trapasso si prolungò sino alla metà del secolo scorso, e rappresentante classico ne fu il Baumgarten.

Movimenti del periodo di trapasso.

Il primo di questi movimenti ha origine da alcuni ragguardevoli critici ed esegeti riformati, e specialmente rimostranti [1]. Mentre in Germania dominava l'ermeneutica

(1) Mi riferisco specialmente a CLERICUS, *Ars critica*, I p. 233 sgg.

flaciana, il Drusius faceva il lavoro preparatorio per l'uso scientifico delle traduzioni, il De Dieu quello per i dialetti semitici, e il Capellus segnalava al Buxtorf la tarda introduzione dei segni delle vocali ebraiche: punto quest'ultimo, movendo dal quale soltanto il Lowth e il Michaelis osarono di riformare in maniera decisiva l'interpretazione dell'antico Testamento. Ugo Grozio, dopo Calvino per lungo tempo il migliore tra gl'interpreti, portò nell'esegesi tutta la finezza ed eleganza del suo spirito vasto, adusato alla giurisprudenza e agli affari mondani. Il modo con cui egli utilizzò i Settanta, e specialmente Filone e Giuseppe, giovò a fissare la stretta cerchia di lingua e d'idee del Nuovo Testamento; e adoperando, talvolta splendidamente, anche nell'esegesi biblica gli autori classici, egli combattè il sistema di alzare una barriera tra autori sacri e profani, sebbene abbia tenuto in troppo poco conto la ristrettezza di quella cerchia anzidetta. Nel suo modo di trattare i salmi e i profeti s'hanno gli inizi dell'interpretazione storica. In conformità allo spirito, che dall'interpretazione dei classici egli trasportava in quella della Bibbia, tendeva a considerare la Scrittura dal lato estetico, indirizzo ripreso poi soltanto dal Lowth. Il suo metodo stringente e indirizzato al solo fine esegetico fu poi seguito in Germania soltanto dal Koppe, che a lui consapevolmente si collegò. Da un consimile collegamento di studi classici con l'interpretazione biblica sorse poi l'*Ars critica* del Leclerc, professore al Ginnasio dei Rimostranti ad Amsterdam, che prendendo le mosse da ricerche grammaticali e critiche, esaminò con maggiore libertà l'ambiguitas e accennò alla spiegazione storica.

.A. Turretin.

Queste idee penetrarono tutte insieme nello scritto ermeneutico di Giov. Alfonso Turretin, uomo politico e teologo ginevrino [1], figlio del rigido credente e anch'egli uomo politico ginevrino Franz Turretin. La prima parte

(1) *De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus*. 1728. Lo scritto fu pubblicato all'insaputa del Turretin, che lo ripudiò espressamente.

del suo trattato è polemica, la seconda contiene il sistema peculiare dell'autore, in generale e nelle regole particolari, però in forma di libera dissertazione. Fin da bel principio c'imbattiamo per la prima volta nella massima della validità universale delle regole ermeneutiche [1], alle quali deve sottostare senza limitazione anche l'interpretazione della Sacra Scrittura. La cosa fondamentale è l'interpretazione grammaticale, e ogni singolo scritto va spiegato con l'uso linguistico del tempo, della setta, del popolo. Il contesto e lo scopo dell'autore porgono i più immediati complementi per l'interpretazione d'un passo; e soltanto dopo vengono i paralleli. Comincia a mostrarsi anche l'interpretazione storica, non ancora ben distinta dalla filosofia, che era stata introdotta in Olanda mezzo secolo prima [2]. Era la tendenza generale dell'età, che faceva apparire contrario all'intelligenza del mondo il separare una cosa qualsiasi dalla rivelazione biblica, tendenza che necessariamente doveva svegliarsi anzitutto negli aggruppamenti più liberi e letterariamente più vivaci dei paesi riformati, nei quali le condizioni politiche rendevano impossibile la separazione, che esisteva invece in Germania, dei teologi dai colti ambienti mondani. Perciò gl'inizi dell'interpretazione storica si devono all'Olanda, alla Svizzera, all'Inghilterra; soltanto il Semler la trasportò in Germania, tra le grette condizioni della teologia locale. Ma il Turretin non mostra che gl'inizi della corrente storica. « La Scrittura può ricever molta luce anche dalla conoscenza delle costumanze e credenze antiche ». Molto più accentuata è la tendenza all'interpretazione filosofica. Per lui, trarre l'interpretazione dalla natura stessa della cosa è la « palma di tutte le regole ». Anzi egli dice precisamente: « se un passo contraddice alla ragione, o gli si deve attribuire un significato diverso, oppure, se

(1) ' In limine igitur observamus, in genere, non aliam esse scripturae interpretandae rationem quam reliquos libros; attendendum scilicet ad vocum et locutionum sensum, ad Auctoris scopum, ad antecedentia, consequentia aliaque id genus '. *Op. cit.* p. 196.

(2) *Philosophia scripturae interpres.* Eleutherop. 1666.

ciò non è possibile, lo si deve espungere come apocrifo » (1).

Il Wetstein e la teoria dell'adattamento.

Quest' indirizzo fu svolto, con forma ermeneutica più semplice e con preponderante senso storico, dall'eccellente W e t s t e i n (2), anch' egli rimostrante, come il Clericus. Sono poche regole, semplici e precise: ma contengono già in sè il germe di tutti gli sforzi del metodo grammaticale-storico. Egli tratta con esattezza la questione dell'uso dei vocaboli: e in questa parte poteva già essergli d'aiuto il lavoro, debole quanto a contenuto filosofico, ma generalmente e con ragione apprezzato per il suo indirizzo e per la sua forma, del filosofo Giovanni Locke, che aveva tentato di ricavare l' interpretazione delle lettere paoline dal loro particolare uso dei vocaboli. Nelle regole ermeneutiche del Wetstein io scorgo soprattutto una consapevolezza dell'esatto metodo filologico, ch'egli cerca di riconoscere isolandolo quanto più gli è possibile, più precisa che non nella sua prassi interpretativa del Nuovo Testamento. Egli primo fra i suoi contemporanei ci dà sotto forma di regola una chiara formula dell' interpretazione storica (3).

Gli scrittori biblici vanno interpretati coi concetti del loro tempo; anzi ciò che il lettore trova non degno dell' ispirazione è spiegato appunto come adattamento a tali concetti. È notevole come il Wetstein si riferisca ad un'affermazione del Malebranche (4). La tendenza all' interpretazione

(1) ' Observandum, quod ex dictis sequitur, scilicet si quae sunt scripturae loca, quae lumini naturali adversari videantur, vel c o m m u n e s n o t i o n e s evertere, hinc illis locis vel alius sensus est tribuendus, vel, si id fieri non possit, dicendum est librum, in quo illa occurrunt, non esse divinum vel loca illa esse spuria. Etenim cum haec aequitas scriptoribus sapientibus debeatur, ut non credamus eos res rationi adversas docere, multo magis id credendum de Deo et scriptoribus ab eo inspiratis '. *Op. cit.* p. 202.

(2) *Libelli ad crisin atque interpretationem N. T.* ed. Semler 1766.

(3) La si trova nella 5ª regola de interpretatione N. T. ' Loca, quae aut inter se aut veritati nobis repugnare videntur, commode plerumque conciliari possunt, si dicamus scriptorem sacrum non suam tantum sententiam ubique exprexisse et dixisse, quid res sit, sed aliquando ex sententia aliorum aut ex vulgi opinione vel incerta vel falsa fuisse locutum '; *op. cit.* p. 139.

(4) Non ho potuto trovare da quale libro del filosofo essa sia presa. Eccola: ' Quando scriptor sibi ipsi repugnare videtur et tum a e q u i t a s n a t u r a l i s tum alia ratio iubet, ut illum secum ipso conciliemus, habemus regulam certam ad

storica appare con maggior purezza e pienezza nelle ultime regole: essa costituisce per lui in certo modo l'arme dell'interpretazione. Nel leggere, dobbiamo figurarci di trasportarci completamente nell'età e nel modo di pensare dei lettori, di cui si debbono sempre tener presenti i costumi, le credenze, i metodi di dimostrazione e di persuasione, il modo di parlare, le figurazioni; e invece respingere da noi ogni ricordo di sistemi attuali [1].

La teoria dell'adattamento.

Pertanto, la prima forma di interpretazione storica è data dalla teoria dell'adattamento. Il concetto dell'ispirazione resta intatto; ma l'autore divino viene considerato nelle determinate condizioni storiche, nelle quali egli dovette operare, e i suoi pensieri, in quanto s'allontanino dal comune e normale, vengono spiegati mercè l'adattamento a quelle condizioni. Mentre l'antica tecnica interpretativa si fondava sui paralleli reali tratti dalla stessa Sacra Scrittura, la tecnica di questo nuovo modo di vedere consiste in paralleli reali tratti dai Rabbini e dal Talmud, da Filone, da Giuseppe, dagli scrittori profani. Questa tecnica fu adoperata dal Wetstein, specialmente quanto all'uso dei Rabbini e del Talmud, in maniera così incomparabile, che anche oggi egli è un sussidio indispensabile dell'interpretazione [2].

Critica arminiana e sociniana dei dogmi.

Ed ora per la prima volta i dogmi del cristianesimo furon tratti nel loro intimo nesso davanti al foro di una ragione formata alla disciplina storico-critica e resa più fine moralmente e psicologicamente da una grande letteratura sull'uomo e sul suo stato. La *critica dei dogmi* fatta da Arminiani e Sociniani segna l'uscita di tutela della ragione umana, che si accinge a sottoporre ad esame tutte le tra-

eruendam veram eius sententiam. Qui loquitur ut alii, non semper idem quod ipsi sentiunt, sentire est iudicandus. Quando vero diserte aliquid dicit opinioni vulgari repugnas, etiamsi semel tantum id dicat, hanc esse eius mentem et sententiam eum ratione iudicamus '. *Ibid.*

(1) P. 149 sgg.

(2) Contemporaneamente in Inghilterra il presbiteriano Lightfoot spargeva profusamente i tesori del suo sapere rabbinico tanto sui passi del N. T. che han bisogno di spiegazione, quanto su quelli che son chiari.

dizioni. Questa critica si è attirata grandi rimproveri, e con ragione. Essa infatti non penetra il nocciolo, ma si ferma alla corteccia; opera con concetti, che isolano ciò che è vivente unitario; è atta a formare una scuola teologica, non a creare una realtà ecclesiastica. Gli Arminiani e Sociniani, formulato ch'ebbero la loro dottrina di fede, appaiono regolarmente nello Strauss come i demolitori dell'età moderna, come i primi autori della dissoluzione del dogma. Merita conto di porre a riscontro i lati saldi e i deboli di questa critica.

La religione, come cosa vivente, si crea un linguaggio coi d o g m i d i p r i m o g r a d o. Questi consistono in grandi simboli per così dire figurati, che stanno ad indicare figuratamente, e quindi in maniera inadeguata, ma inevitabile, l'esperienza religiosa. Simboli di tal fatta sono per il cristianesimo i concetti di creazione, peccato originale, rivelazione, legge di Dio, comunione di Cristo con Dio, salvazione, sacrificio, soddisfacimento. Come vi è un dizionario di questi segni del linguaggio religioso, così v'è anche una grammatica, vi son regole sulla loro flessione e concordanza. Questi segni linguistici e queste regole appartengono a una regione affatto diversa da quella dell'intelligenza.

Ma i simboli o figurazioni entrano poi in contatto col mondo esteriore, e vi trovano leggi storiche e naturali, connessione di concetti, riconoscimento di cause. È inevitabile che sorgano d o g m i d i s e c o n d o g r a d o, concetti, che s'inseriscono in un nesso universale di pensiero, giacchè sono aderenti alle idee supreme. E allora l'interiorità della religione soggiace ad un destino tragico. E' ancora una fortuna, se almeno questi concetti corrispondono alla vita, che dovevano esprimere; ma in ogni caso essi frazionano ed isolano i momenti della vita, e si pongono l'un contro l'altro. Così appunto quando s'iniziò quella critica di cui ci occupiamo, nei sistemi teologici si trovavano le proprietà di Dio l'una di fronte all'altra, e così pure l'umanità e la divinità di Cristo, la libertà dell'uomo e l'elezione graziosa, il sacrificio di Cristo e i rapporti morali tra Dio e gli uomini.

E il gran merito di quella critica è stato di aver annullato una volta per sempre la pretesa usurpatrice di tali dogmi ad aver valore assoluto. Era questo, nonostante la limitezza, anzi la superficialità nel concepire il momento religioso, un processo di importanza massima, grazie alla sua onestà, alla chiara intelligenza e all'indomabile veracità con cui si compiva. Ciò che l'intelligenza ha creato, l'intelligenza può distruggere. Quei dogmi, ch'erano stati opera dell'intelligenza di molti secoli, per una necessità tragica furono ora infranti a pezzo a pezzo dall'intelligenza medesima.

Cerchiamo ora noi, senz'odio nè amore, di cogliere i punti decisivi, sui quali si erse la forza sociniana: infatti in questa niente è più mirabile della stretta connessione, da cui procede ogni operazione critica.

Si è voluto trovare il punto decisivo nella separazione razionale del finito dall'infinito, e quindi nella posizione religioso-metafisica assunta dai Sociniani. Questo modo di vedere, che nel socinianismo mette in rilievo l'elemento scotistico, cattolico e scolastico, negandogli l'intelligenza speculativa del dogma, fu seguito per la prima volta nel libro assai profondo e pregevole del Fock sul socinianismo, pubblicato nel 1847. A questo scritto si collegano in complesso anche le vedute del Ritschl. Indubbiamente su quei gruppi italiani, dai quali sorse il socinianismo, esercitò influenza il distacco delle nuove scuole dal sistema di Tommaso e la teologia dei *moderni*, che ne derivò. Sarebbe interessante poter stabilire quali influenze in tal senso abbiano risentito Occhino, i Sozzini e i loro compagni. È evidente che i loro scritti son dominati dal concetto del libero arbitrio tanto in Dio che nell'uomo, e questo concetto sovverte l'economia della redenzione. Conformemente a ciò, il socinianismo antico nega l'esistenza d'una religione naturale: nè l'uomo ha coscienza innata di Dio, nè può essere messa al disopra di ogni dubbio l'illazione di Dio tratta da ciò che esiste[1].

---

(1) Le prove presso Fock, p. 307 sgg.

Il socinianismo inoltre prende le mosse dalla separazione dell'umano dal divino esistente nell'intelligenza naturale.

L'influenza dell'umanesimo sul socinianismo.

Tuttavia, almeno altrettanto importante dell'influenza della scolastica contemporanea mi sembra quella dell'u m a n i s m o. La via, che condusse al socinianismo, fu aperta inizialmente da L o r e n z o V a l l a. Secondo quest'ultimo, l'uomo è libero e vive nel sentimento della propria dignità; la sua virtù ha per fine la felicità; e nel cristianesimo sorge la coscienza, che questa felicità ci è compartita integralmente e pienamente solo nella beatitudine eterna. Secondo il Valla, questa semplice dottrina non può essere accettata dall'intelligenza senza contraddire all'altra della potenza divina; ma in questo contrasto egli si attiene al più semplice, al naturale. L'uomo esiste per operare, il suo nucleo è costituito dalla volontà, e da questa dipende perfino l'intelligenza: sicchè noi ci affidiamo a quella fede, che sola insegna ad agire. Siccome questo modo di pensare del Valla sgorgava dallo studio e dalla venerazione verso gli antichi Romani, senza dubbio egli, mediante i suoi scritti molto letti e attraverso i suoi compagni umanisti esercitò influenza su quel nucleo italiano, dal quale sorse il socinianismo. Sebbene anche la filosofia scotistica contemporanea non fosse senza influenza sul Valla e sui suoi compagni, tuttavia le sue guide erano Cicerone, le fonti stoiche ed epicuree di quest'ultimo, e Quintiliano. Ma il Valla era uno degli scrittori preferiti di Erasmo: e l'efficacia degli scritti di questo primo razionalista sui Sociniani è ovvia. Per conseguenza, solo in linea secondaria la filosofia scotistica e terministica contemporanea, e i *Moderni,* influirono sui Sociniani.

Tuttavia da tutto ciò sarebbe uscito soltanto l'accrescimento del grande e sterile cumulo di obiezioni critiche, che si erano prodotte fin dai tempi di Duns Scotus e del Vives. Ciò che nella critica sociniana vi era di costruttivo e quindi di efficace, consisteva in questo: che ora per la prima volta l'i n t e l l i g e n z a s t o r i c o - c r i t i c a, s e n z a i p r e s u p p o s t i d e l l a t r a d i z i o n e, anzi liberandosi

volontariamente da essa, svolse l'intimo nesso dei dogmi dalla Sacra Scrittura medesima come da una totalità. Ma questo lavoro soggiaceva ancora al pregiudizio, che la Scrittura costituisca un'unità; e i Sociniani miravano precisamente a trovar la via retta dal vecchio al nuovo Testamento attraverso tutti gli scritti biblici, a cogliere la connessione di questa totalità. Si riteneva sempre che i miracoli non costituissero una difficoltà per la ragione; non esisteva ancora una critica dei Vangeli nè del Pentateuco. Le affermazioni personali di Cristo nel Vangelo costituivano il punto centrale di tutta la costruzione dogmatica, e si additava il legame dei concetti contenuti in quei discorsi coi concetti fondamentali dell'antico Testamento.

La dottrina sociniana.

Nacque così una nuova dottrina di fede, singolarissima, anzi paradossale. Essa si fondava su genuini concetti biblici; ma il momento fondamentale consisteva in questo: che divennero per così dire pilastri dell'edifizio quei concetti biblici, che stabiliscono un collegamento dell'antico col nuovo Testamento. Pertanto si accentuava il dominio di Dio sul mondo, dell'uomo sulla terra e di Cristo sulla comunità, e conformemente a ciò si metteva in rilievo la potenza di Cristo, il suo ministero e la sua elevazione a re della Chiesa, per effetto della quale soltanto egli può esser considerato Dio. La potenza di Dio si manifestò in primo luogo con la legge, da lui impartita, dell'antica e della nuova alleanza, e quindi con l'aver integrato l'adempimento della legge mediante la grazia. In virtù di tutti questi istituti l'uomo, creato mortale, venne elevato all'immortalità e alla beatitudine. Un motivo fondamentale risuona in tutta questa credenza: il motto dell'antico Testamento « Dio è il signore »; e in conformità a tale spirito, informato all'antico Testamento, in sostanza il nucleo di tutta la credenza cristiana è costituito dalla fede nel Messia.

Si può rimproverare a questa dottrina di esser povera, ristretta alla Legge, pelagiana e scolastica; essa è tutto que-

sto, perchè appunto in tutto ciò sta il tratto d'unione delle Sacre Scritture. Lo svolgimento dogmatico di Agostino e di Lutero aveva preso le mosse da ciò che vi è nel nuovo Testamento di misticamente e profondamente umano e divino e contraddice ai predetti caratteri; e ciò che non poteva adattarsi a questa concezione, Agostino e Lutero alla loro volta lo eliminarono, iniziando la costruzione dalla sommità, da ciò che storicamente era ultimo. Ma il socinianismo procedette con maggior fedeltà, maggior sobrietà, maggiore spirito consequenziale, e nella sua energia costruttiva lo si può ben mettere a confronto con Calvino, Schleiermacher e Ritschl.

La critica sociniana.

Tenendo conto di tutto ciò, possiamo ora intendere la forza e la debolezza della critica sociniana del dogma, e quanto in essa si ritrova sia di magistrale sia di scolasticamente povero. Anche prima vi erano state, e in buon numero, acute obiezioni contro i dogmi; mai però era stato in tal modo sottoposto a critica il nesso, l'intimo concatenamento di essi. Questa virtuosità critica ricorda lo Schleiermacher; ma si mantiene affatto fredda di fronte all'oggetto, e lo seziona con coltello instancabilmente affilato. Ciò era possibile soltanto perchè i critici non sentivano pulsare il cuore nel corpo da loro sezionato. Infatti, che cosa aveva da vedere col profondo mistero, che l'antica dogmatica cristiana s'era sforzata di esprimere, l'eudemonismo dei Sociniani, o anche il più elevato concetto della loro teologia, quello della punizione nell'al di là e dell'immortalità dei nostri concetti mondani di diritto e di piacere, e d'altro lato il rilievo della potenza di Dio sul creato, dell'uomo sulla terra, di Cristo sulla comunità?

La critica più acuta e tagliente fu rivolta contro i dogmi centrali, contro quel linguaggio di figurazioni o di simboli, che già si trovava nelle stesse Sante Scritture, e purtroppo già ivi, specialmente nelle epistole paoline, era stato adoperato a formare un nesso sproporzionatamente astratto, quindi era stato rielaborato concettualmente e sistematicamente, contro la sua vera natura, dai teologi, e ul-

timamente ancora proprio dai riformatori. La serie, così formatasi nella dottrina ecclesiastica, di caduta nel peccato, peccato ereditario, sacrificio di Cristo e soddisfacimento di Dio, fu sottoposta ad una critica talmente distruggitrice, che i capitoli dello Strauss sulla dissoluzione dei singoli dogmi risalgono sempre sostanzialmente alla critica sociniana.

Alla dottrina della *perfezione originaria* dell'uomo i Sociniani con sano giudizio e con un principio di criterio antropologico contrappongono già l'umanità primitiva; inesperta, non esercitata nel bene e neppure nel male, e tuttavia destinata a signoreggiare la terra. Essi mostrano non soltanto il nonsenso della figurazione orientale di una primitiva durata infinita della vita umana, ma anche il nonsenso del dogma di una innata rettitudine dell'uomo: il perfezionamento morale può esser soltanto acquisito. Altrettànto acutamente essi criticano l'odiosa figurazione giudaica del Dio collerico, che come un uomo rabbioso punisce la creatura affatto innocente.

Con vittoriosa dialettica essi distruggono la *dottrina del peccato ereditario*. Quando l'uomo, dotato di libertà, peccò, che avvenne mai di tanto mostruoso, da dover far crollare tutto il primitivo edifizio divino? E perchè mai quest'uomo solo per aver fatto ciò che non doveva, ma poteva fare, avrebbe dovuto perdere ogni capacità di fare in generale, di fare il bene? Non è possibile che l'aver commesso liberamente peccato lo rendesse incapace per sempre di fare il bene. Questa *unica* azione non può assolutamente spiegare la corruzione totale, di cui parla la dottrina della Chiesa. È altrettanto impossibile che il male sia apparso nel mondo in conseguenza del peccato giacchè ogni cosa finita ne è infetta per natura. È insostenibile poi la dottrina della propagazione fisica del peccato di generazione in generazione, è irritante, anzi addirittura ripugnante quella dell'eredità della colpa e della sciagura.

Se è senza senso il nodo che si fa con la dottrina della caduta e del peccato ereditario, altrettanto senza senso

è lo scioglimento di esso mediante la dottrina del sacrificio di Cristo e del soddisfacimento. Nell'entità di Dio non v'è alcuna necessità di un tale sacrificio di sangue. Che giustizia è questa, che lascia andare il colpevole, e invece per la sua colpa punisce l'innocente? Che misericordia è questa, che non rinuncia alla soddisfazione? Anche lo stesso imperfetto uomo può perdonare le offese. Soddisfacimento e remissione si contraddicono; se Cristo ha pagato per gli uomini, non vi è più debito, e quindi non è necessario il condono. Inoltre, un tale soddisfacimento è impossibile. Una pena in denaro può esser pagata da uno per un altro, giacchè il denaro dell'uno può diventar dell'altro; ma non una pena che tocca la persona. Perfino i barbari sentono ripugnanza a punire un innocente in luogo del colpevole. La morte di un singolo non può esser soddisfazione sufficiente per un genere umano aggravato di colpa; essa non può eliminare come equivalente la pena di morte per l'innumerevole schiera degli uomini di là da venire. La morte della natura divina in Cristo, dato che fosse possibile, non può dare soddisfazione per la colpa commessa dalla natura umana. Infine anche la perfettissima obbedienza di Cristo non è se non ciò che la creatura ha il dovere di fare, e quindi non contiene alcun residuo, di cui possano vivere le schiere degli uomini non ancor nati.

In modo particolarmente acuto il Sozzini, giurista di professione, dimostrò la fragilità delle analogie giuridiche di tutta questa dottrina, seguito in questo punto dagli Arminiani, col giurista Grozio alla testa. Adamo dovrebbe aver peccato come rappresentante dell'umanità. Impossibile, giacchè nessuno può agire in nome di un altro, senza averne avuto autorizzazione; e Adamo non possedeva alcun mandato da parte di uomini, che dovevano venire al mondo migliaia d'anni dopo di lui. E neppure Cristo potè dare soddisfazione come rappresentante; ciò non era necessario, perchè anche Dio aveva la stessa facoltà, che ha ogni uomo, di perdonare offese; e non era possibile,

perchè merito colpa e pena sono intrasferibili. La Legge non richiede soltanto la buona opera, ma anche che essa sia fatta da colui, a cui conto dovrà essere attribuita, e una colpa morale può esser espiata soltanto da chi l'ha commessa, nè può esser soddisfatta da un altro secondo la miserabile analogia delle pene pecuniarie.

Di qui non si esce. Il nucleo della profonda e primigenia idea del sacrifizio sta nella devozione e rinuncia da parte appunto di colui, che offre il sacrificio, che ha per lui buon risultato appunto perchè procede dalla sua rinunzia. In questo senso ogni atto di rinunzia, sgorgante dal profondo della religione, è un sacrificio. Ma come è travisato tutto questo rapporto nell'applicazione paolina del simbolo a Cristo! Ivi infatti colui, a cui beneficio riesce il sacrificio, è diverso da chi lo compie. Nel criticare questo simbolo i Sociniani portarono a termine un movimento, che si era manifestato sin dal primo momento nel corso dell'agitazione riformatrice, continuarono cioè la critica di Hans Denck e di Sebastiano Franck. E mai più, dopo questa magistrale critica sociniana, la dottrina del sacrificio e del soddisfacimento è stata sostenuta da un pensatore vero e chiaro. Essa era condannata per sempre.

Anche le dottrine della Trinità e dell'Uomo-Dio recano in sè simboli primari, dogmi di primo grado; ma ancor più che nella dottrina del peccato e della soddisfazione vi è preponderante l'elemento metafisico, che le mette in relazione col rapporto generale della conoscenza.

Questo elemento metafisico del dogma aveva messo in intimo contatto reciproco la pienezza della realtà, la perfezione e la felicità. La pienezza della realtà si mostra come perfezione e si sente come felicità e letizia. L'esperienza, che sta alla radice di questa dottrina metafisica, sgorga dai più profondi e ancor inesplorati recessi della vita dell'anima; e la dottrina metafisica medesima domina in Plotino come in Origene, in Agostino come in Scoto Eriugena, in Tommaso come nello Spinoza. In essa sin dai giorni di Plotino era stato creato uno schema per la processione del finito dall'infinito e

per il suo ritorno, che continua ad agire anche nello Spinoza e nello Schopenhauer. In questo schema di concezione del mondo l'infinito vive e si muove passando nel finito, e similmente corre un legame di vita dal finito all'infinito. Queste idee metafisiche offrivano anche ai concetti religiosi fondamentali di rivelazione, salvazione e santificazione, un collegamento con tutta la rappresentazione e la conoscenza del mondo. Ma è destino della metafisica, che le sue concezioni soddisfacciano bensì la fantasia, ma quando vengono elaborate dall'intelligenza cadono necessariamente in contraddizioni, grazie all'impossibilità di comprendere il trascendente in un nesso concettuale. Orbene, queste contraddizioni furono rilevate, discusse e messe a profitto dagli unitari, dagli antitrinitari e dagli avversari della dottrina dell'Uomo-Dio.

Serveto.

Alla testa di questo movimento vi fu il geniale Serveto. La sua grande importanza spirituale risulta già dall'aver egli anticipato la scoperta di Harvey sulla circolazione del sangue. Questo geniale Spagnuolo combattè la Trinità nel suo primo scritto del 1531, che impostava già questa tesi critica: il limite della conoscenza umana risiede sempre nella necessità che l'oggetto della conoscenza sia visibile [1]. Egli mise in rilievo la contraddizione logica risultante dal doversi formare concetti distinti delle tre persone; sicchè ognuna di esse deve pensarsi per sè, mentre d'altra parte nessuna di esse dovrebbe potersi pensare senza le altre [2].

Occhino.

Come lo spagnuolo Serveto, così anche l'italiano Occhino sottopose a critica il concetto della trinità. Era protestante, e in Italia aveva sacrificato alla sua fede un'alta posizione ecclesiastica e una poderosa attività di predica-

(1) 'Haec enim certissima veritas et cuilibet sensato evidens, quod nullius rei mundi noticiam habere possumus, nisi aspectum sive faciem aliquam in ea speculemur'. SERV. *de trin. err.* 1531 f. 103; *Christ. rest.* p. 109 ecc.

(2) 'Habens notitiam Trinitatis haberet notitiam distinctam illarum trium rerum et sic staret habere notitiam unius, non habendo notitiam alterius, quod omnes negant'. *De trin. err.* f. 326.; *Christ. rest.* p. 31.

tore. Egli impugnò la dottrina della trinità nei suoi dialoghi, pubblicati nel 1563, nei quali rileva, che se nella prima persona come tale, e quindi nel padre, vi è perfezione, o questa deve essere anche nel figlio, e allora questo non si può più distinguere dalla prima persona, oppure alla seconda manca qualche parte di perfezione. A questa si aggiungono nei dialoghi anche altre acute osservazioni. Anche Lelio Sozzini formulò con riserbo obiezioni somiglianti.

Ebbe importanza decisiva il fatto che questa corrente antitrinitaria cercò di procacciarsi un asilo sicuro a Ginevra per opera del Serveto, e poi nel Canton dei Grigioni e altrove per opera dei profughi protestanti italiani. Calvino la ruppe con questi antitrinitari, ma essi fondarono la setta sociniana, procacciando così con questa un asilo alla critica indipendente dei dogmi. Fausto Socino, Iohn Crell, l'Ostorodt e altri minori Sociniani lanciarono una folla di scritti contro la trinità: e tutti mettono in rilievo il nonsenso, contenuto nel concetto trinitario, per cui in un'unica sostanza dovrebbero esser contenute tre persone. Se per sostanza s'intende il solo concetto del genere, nel quale si contiene una pluralità di cose singole, in questo caso di persone, allora le tre persone non sono realmente unite; ma se per sostanza s'intende ciò che concettualmente corrisponde a una sola entità singola, allora questa sostanza intelligente è precisamente una persona, e non si esce dall'unità di essa, perchè una sola persona non può costituirne contemporaneamente tre. Anche il concetto della creazione eterna contiene un non senso, giacchè esser generato od essere eterno si escludono reciprocamente. Se le tre persone sono effettivamente una sola, allora anche il Figlio genera il Padre, e lo Spirito Santo fa proceder da sè Padre e Figlio, e tutt'e tre poi son diventati carne e hanno sofferto. E' tutto un grande labirinto, da cui la mente umana non può trovare uscita.

Sicchè anche questi dogmi metafisici della trinità e della creazione erano finiti. Questo linguaggio figurato non fa-

ceva che esprimere la vivezza dell'ultimo principio delle cose, il suo vivente collegamento con lo spirito umano; e dopo la critica sociniana nessun pensatore onesto e chiaro ha più tentato di rinnovare neppure questi dogmi nel loro senso letterale.

Il teismo religioso-universale.
Il Bodin e la sua comparazione delle religioni.

L'universalismo religioso.

Soltanto il razionalismo morale si conquistò allora, accanto alla dottrina ecclesiastica, la possibilità di spiegarsi chiaramente e completamente. La corrente trascendentale, che aveva per sua patria la Germania, si sottomise ivi alla dottrina ecclesiastica, conducendo vita oscura e stentata: perfino negli scritti di Valentino Weigel e di Giacomo Böhme si sente l'aria rinchiusa della chiesa. Ma questa corrente teologica trascendentale fu collegata col razionalismo morale dall'*Heptaplomeres* di Giovanni Bodin. Questo scritto audace non osò uscire per le stampe; ma con esso per la prima volta l'universalismo religioso fece proprio il materiale storico delle religioni, e quindi esso costituisce un memorabile progresso nella storia della teologia.

L'umanismo in Francia aveva modificato il proprio carattere, diventandovi lo strumento adatto ad assolvere i compiti d'una grande vita statale; vi aveva creato la giurisprudenza storica; e da una più profonda conoscenza degli antichi era nata in Francia la più grande opera storica di quell'età. Anche la massima creazione dogmatica del periodo della riforma, quella di Calvino, era stata inspirata così ai classici romani come ai padri della Chiesa. In tale ambiente spirituale lavorò anche il Bodin.

J. Bodin.

Iean Bodin nacque ad Angers nel 1530, e già come studente di leggi alla Scuola giuridica di Tolosa si era segnalato per la sua erudizione umanistica. Imbevutosi interamente dello spirito della nuova giurisprudenza, cominciò a tener lezioni di diritto con grande plauso. Ma era evidente che questo temperamento, come più tardi quello del

Leibniz, aveva bisogno di un campo d'azione più largo di quello che potesse offrirgli una città e una cattedra universitaria. E così tutt'a un tratto, quando aveva trent'anni, lo troviamo a Parigi. Ivi in qualità di avvocato mise in agitazione tutta la Normandia con l'audace trattazione che fece di una questione di diritto. Si acquistò allora influenza a Corte. « Enrico III — racconta il De Thou, — che nelle ore di quiete trovava piacere a trattenersi con persone colte, conversava spesso col Bodin alla presenza di molti dotti, e questi colloqui procacciarono grande fama al Bodin, che possedeva molta presenza di spirito e aveva sempre a disposizione nel momento opportuno i tesori della sua memoria per riversarli sull'uditorio ».

In questa brillante gioventù egli senza dubbio simpatizzò per gli Ugonotti, come è dimostrato da due circostanze: 1° una lettera del 1561 circa; 2° nella notte di S. Bartolommeo corse pericolo di vita. Nella lettera manifestava sentimenti ugonotti, anzi si mostrava propenso alla guerra contro il partito cattolico. Più tardi, nel 1576, lo troviamo consigliere presidiale a Laon e deputato del terzo stato agli Stati generali di Blois. Ivi fu alla testa di coloro che si pronunziarono per la pace religiosa e per gl'interessi del popolo contro la regalità, mettendo così a repentaglio la propria vita e sacrificando la posizione che aveva a Corte. Quindi nel 1577 nella sua opera sui comuni borghesi si schierò anche come scrittore a favore della libertà di coscienza e della sicurezza giuridica, del rispetto al diritto pubblico e all'equità nello Stato.

A mano a mano che lo Stato andava sottosopra a causa delle guerre civili di religione, sempre più risolutamente questo intelletto giuridico-politico si staccava dall'atteggiamento del partito ugonotto, e al disopra delle lotte tra le Chiese formava il proprio sistema filosofico-politico. Questo progresso era stato avviato anche dall'aver egli accettato il concetto dell'universalità storica già nella sua grande opera politica; ma a me sembra, che soltanto ora egli l'abbia seguito conseguentemente nel campo religioso.

L'Heptaplomeres.

A sessantatrè anni, vale a dire intorno al 1593, scrisse il dialogo intitolato *Heptaplomeres*. Esso si tiene a Venezia: ed infatti, prima che i Paesi Bassi divenissero asilo del movimento spirituale europeo, specialmente Venezia aveva dato la sua protezione alle idee libere, com'è provato dalle vicende del Sarpi e dell'Occhino, dal modo con cui a Venezia agiva l'Inquisizione, dalla protezione che la repubblica non faceva mancare ai dotti suoi sudditi. Quindi a Venezia poteva ben tenersi questo colloquio tra un Cattolico, un Luterano, un Riformato, un Ebreo, un rappresentante dell'Islam, uno della religiosità naturale e uno dell'indifferentismo. Si disse poi, che il Bodin aveva avuto sott'occhio resoconti su riunioni veneziane di tal genere realmente avvenute. Questi dialoghi ci collocano improvvisamente sul punto storico più elevato, dal quale si può osservare come su di una sfera terrestre la distribuzione delle religioni e le svariate colorazioni climatiche di ciascuna di esse. Le osservazioni, fatte da Aristotele e da altri scrittori antichi sull'influenza che il clima e le altre condizioni geografiche esercitano sulla vita politica, sono sviluppate dal Bodin, e applicate alla condizionalità geografica e storica delle religioni. Le figure, che nel dialogo rappresentano i vari atteggiamenti religiosi, sono tratteggiate in modo magistrale, esprimono con precisione le varie religioni nella loro vivezza storica, e fanno sentire fin nei minimi particolari e a ogni parola un determinato temperamento religioso.

Tenterò anzitutto di ricavare, da questi caratteri dei personaggi, la concezione religiosa, che ciascun d'essi rappresenta; quindi passerò a determinare il rapporto tra queste concezioni e l'atteggiamento religioso dello stesso Bodin.

Il suo Salomo, rappresentante del giudaismo, è nella sua profondità storica affine a Nathan, ma gli resta superiore. Era questo il tempo, in cui gli Ebrei scacciati dalla Spagna portavano seco in Italia la loro cultura, vi tenevano pubbliche conferenze di filosofia, grammatica e medicina, e venivano molto ricercati specialmente per la loro Kabbala.

Senza dubbio il Bodin, come già Pico ed il Reuchlin, data la sua inclinazione alla magia e alla fede nell'esistenza di forze psichiche nella natura, nel senso del platonismo contemporaneo, deve aver cercato di mettersi in rapporto con tali Ebrei. L'interpretazione allegorica della Scrittura permetteva agli Ebrei colti del tempo di far valere, contro lo sbocconcellamento della religione cristiana in sette, il loro peculiare monoteismo chiuso, rigido, puro, mai sconvolto da sette o diminuito da divinità di second'ordine. Pertanto il Bodin nel dialogo, suggeritogli dalle lotte religiose, ritrae non senza simpatia questo carattere chiuso e sicuro nel suo monoteismo semplice. Si capisce come nel secolo decimosettimo qualche lettore dell'*Heptaplomeres* abbia potuto accusare il Bodin di propendere al giudaismo.

Anche i rappresentanti delle altre religioni ci richiamano spesso alla memoria le figure del Lessing. Il rapporto che vi è tra Salomo e Nathan lo si ritrova tra Curtius, rappresentante di quel cristianesimo riformato cui era più vicino il Bodin, e il Signore del tempio. Il rappresentante dei Luterani è disegnato con quel disprezzo di tutti i Tedeschi, che è spesso visibile nel Bodin: è contemplativo, internamente pio, ma povero di spirito, e ricorda pertanto i frati conventuali. Finalmente Octavius, il rappresentante dei Maomettani, non ha la vitalità storica della maestosa figura del Saladino. Il rappresentante del cattolicismo è molto incolore.

Figura profondamente pensata è quella di Senamus, rappresentante dello stadio più perfetto dell'evoluzione pagana. In essa l'universalismo religioso, che considera le divinità di tutte le nazioni come simbolo di un Dio supremo, si unisce con uno scetticismo temperato, che si astiene dal giudicare della superiorità di una qualsiasi di queste religioni sulle altre. È questo il modo di pensare di un ragguardevole Romano dell'età imperiale, passato per la Stoa e per l'Accademia. « Infatti — egli dice — questa era la credenza degli antichi, che tutto questo mondo sia pieno di divinità, giacchè essi in tutti i luoghi vedevano mirabili

nature divine, sicchè esclamavano senza esitazione: — Tutto è pieno di Giove! Sì, pieni sono i cieli, piena è la terra della maestà e gloria divina! Allorchè anche Seneca (Lib. I quaest. nat.) domandava: — Che cosa è Dio?, il tutto rispondeva: — Ciò che tu vedi e ciò che non vedi —. E Plinio a sua volta diceva che il mondo è esso stesso l'essere universo ed eterno » (1). « Io poi, quando capita, frequento i templi dei Cristiani, degli Ismaeliti e degli Ebrei, e anche quelli dei Luterani e degli Zuingliani, per non disgustare nessuno come ateo o per non aver l'apparenza di turbare la tranquillità pubblica » (2). Pertanto in questo carattere il Bodin ha raffigurato l'universalismo religioso.

Questa concezione religiosa nasce nel Bodin dall'unione del modo di considerare i problemi religiosi, in lui formatosi sotto l'influenza della Stoa romana e maturato dalle esperienze della guerra civile, con una concezione politica al disopra dei partiti. Questo carattere assunto dal suo pensiero negli anni maturi è provato da tutto il contegno ch'egli tenne nell'ultimo periodo, contegno più tardi spesso misconosciuto. Infatti egli all'ultimo dalla guerra civile di religione aveva tratto il convincimento della necessità di una monarchia forte e rispettosa della legge: questo suo ideale fu attuato realmente da Enrico IV. La sorte concesse al Bodin di potere ancora assistere alla riconciliazione dei partiti, operata da questo grande re dei Francesi. Purtroppo egli invece non potè assistere alla promulgazione dell'editto di Nantes (1598), che rispondeva così bene all'intimo spirito di tolleranza del suo scritto; egli infatti morì l'anno avanti, nel 1597.

Ma la figura più libera e profonda, disegnata dal Bodin, è quella di Toralba. Ciò che in questa figura è sommamente interessante è l'unirvisi la convinzione, allora ancor viva, di una pura fede primitiva del genere umano col pensiero nuovo di una religione naturale contenente

---

(1) *Heptaplomeres*, Guhrauer p. 40 sg.
(2) Ibid. 157.

le verità delle religioni positive, così come gli ultimi raggi delle stelle tramontanti si mescolano con la prima luce del sole che s'avvicina. La teologia stoica romana si fondava sul monoteismo, ma nelle stelle, nei demoni e negli uomini divinizzati vedeva altrettante entità divine, elevate poi dalla fede popolare a divinità indipendenti; e una concezione affine si mantiene fino al secolo decimosettesimo nei Neoplatonici italiani, nei fondatori olandesi della scienza delle religioni antiche, come pure in Erberto. Per Toralba è pacifico, che Dio originariamente a un tempo con la ragione ha dato all'uomo la religione.

Questa religione naturale basta per ottenere la beatitudine; si propagò tra gli uomini primitivi di generazione in generazione, ma tuttavia non è soltanto tramandata esteriormente, bensì innata in ogni animo. Il Decalogo è semplicemente la formulazione della religione originaria; e Toralba guarda con disprezzo gli scrittori ecclesiastici, i gretti concili e la corruzione teologica, che hanno rovinato questa primitiva religione. Davanti a tale rovina egli scongiura i rappresentanti delle religioni positive di considerare la purezza dell'anima infantile, la preponderanza del bene nella natura e la validità dei principi razionali [1]. Ma in questa figura il Bodin ha posto una parte ancor maggiore di ciò che animava lui stesso. In essa fa parlare Pico della Mirandola. Il monoteismo religioso-universale dell'Accademia fiorentina, col Ficino e con Pico alla testa, dall'affinità delle religioni era risalito alla religione originaria del genere umano: e per giungere agli inizi della religione s'era servito specialmente della Kabbala, sostenendo che paganesimo e giudaismo ci additano una verità primitiva, una primitiva rivelazione. Non può esservi dubbio che il Bodin abbia tratto partito da Pico; non solo lo cita, ma in generale l'umanista italiano è affatto a casa sua in questo territorio di Plotino, Proclo, Giamblico, degli Areopagiti, di Paracelso. Anzi, dai discorsi di Toralba si possono riassumere i tratti

(1). *Ibid.* 57, 58, 63, 86, 122, 126, 136, 154 sg.

essenziali della filosofia di Pico. Da questo si allontana il Bodin o il suo Toralba soltanto in quanto si serve del neoplatonismo italiano per dimostrare l'assoluta insostenibilità della dottrina della Trinità e dell'Uomo Dio, del peccato ereditario e dell'espiazione. A questo punto Toralba non si limita a proclamare la religione primitiva, ma accoglie anche i risultati del razionalismo. Secondo lui, non v'è alcun punto, nel quale al finito appaia e si riveli l'intiero infinito, che piuttosto si manifesta soltanto nella molteplicità di tutti i gradi del finito. Pertanto nei discorsi di Toralba traluce quello stesso pensiero, che poi lo Strauss doveva così formulare: l'idea non può riversarsi in un individuo.

Sicchè i personaggi dell'*Heptaplomeres* rappresentano le diverse concezioni religiose e teologiche, che il Bodin trovava predominanti nella storia e nella società costituita. Il secondo compito dell'interpretazione di questo dialogo consiste ora nello stabilire il rapporto dello stesso Bodin con tali concezioni e il suo proprio convincimento: ma questo compito si può assolvere solo incompiutamente, allo stesso modo come per alcuni dialoghi platonici vi si è riusciti finora solo approssimativamente.

Nel dialogo di questi personaggi si sente anzitutto un melanconico desiderio di pace. Si sentono echeggiare d'ogni intorno in lontananza strepito d'armi, giudizi di sangue, litigi teologici, il cui rumore giunge sino a questo luogo di persone pacifiche, che anche dopo la discussione più accalorata ritornano sempre alle forme sociali corrette. E come in questo riguardo il dialogo ci richiama continuamente alla memoria Nathan, così specialmente nella sua conclusione pacifica. Ivi infatti non solo si proclama la dottrina della tolleranza, ma si raccomanda anche il reciproco accordo delle religioni: i seguaci di esse debbono mettersi d'accordo nella pietà, nella equità, nell'amore reciproco. Dopo l'ultimo dialogo, gl'interlocutori si separano cantando: « Bella cosa, il vedere dei fratelli abitare d'ac-

cordo uno accanto all'altro »; e abbracciandosi amorevolmente. « D'allora in poi essi continuarono a vivere e studiare insieme con mirabile accordo, pietà e candore, ma non fecero più alcuna discussione religiosa, sebbene ciascuno di essi conservasse la propria fede nel santuario domestico » (1).

Ma appunto in ciò il tono fondamentale di queste conversazioni differisce da quello del *Nathan*: esse son tutte pervase da un senso di disgusto della lotta teologica interminabile, da una specie di disperazione per la mancanza di qualsiasi criterio atto a deciderla, anzi dalla melanconia di uno spirito elevato, che si trova impigliato in questioni insolubili. Nel *Nathan* al contrario signoreggia la calma allegria della vittoria. La coscienza storica, che albeggia nell'*Heptaplomeres,* getta ormai nell'età del Lessing i suoi raggi di luce meridiana su tali questioni.

Il naturalismo religioso del Bodin.

L'accordo e la tolleranza, proclamati nei dialoghi del Bodin, hanno le loro radici profonde nel sentimento della parentela di tutte le religioni. Esse son tutte figlie della stessa madre, della religione naturale. Fede monoteistica in Dio; coscienza morale, di cui il decalogo può considerarsi come forma derivata; coscienza della libertà, dell'immortalità e della ricompensa nell'altra vita: ecco la sostanza di questa religione naturale. Essa è la religione più antica. Allorchè fu chiesto all'oracolo di Apollo, quale fosse la miglior religione, esso rispose: la più antica. E quale è la più antica? — Risposta: la migliore. Anche questo tratto ci fa ricordare il Lessing. E in verità tale religione è innata in ogni uomo, e costituisce il fondamento di tutte le religioni particolari. Sicchè il Bodin è d'accordo col motto di Erasmo: — « Poco manca che io dica: san Socrate, prega per noi! » (2).

Senonchè si domanda ora, quale rapporto vi sia tra le religioni particolari e la religione natu-

(1) *Ibid.* p. 159.
(2) *Ibid.* p. 129.

rale, e tra le religioni medesime l'una rispetto all'altra.

Il Bodin, seguendo i concetti di Aristotele e della scuola di lui, riconobbe la condizionalità geografica e climatica degli Stati. Egli in una circostanza distingue i popoli meridionali, dotati di attitudini religiose, da quelli del centro, come i Francesi, prevalenti nella politica, e dai settentrionali, atti alla guerra. Sicchè sorge in lui, collegandosi con noti luoghi di autori antichi, un modo di pensare storico-filosofico, che più tardi doveva influire sul Montesquieu. Ma è affatto originale il modo, con cui il Bodin applica questo atteggiamento di pensiero alle religioni. Egli ha il sentore dell'origine e della natura delle religioni particolari, positive. Dati i caratteri magistrali ch'egli disegna, evidentemente per lui le diverse religioni hanno la loro condizione nel clima e si differenziano per così dire per il loro vario temperamento. È vero tuttavia che per quanto egli rappresenti alla perfezione le fisionomie delle religioni, mai tuttavia sa penetrare nel profondo della coscienza delle religioni storiche. E come la sua religione naturale reca tuttavia in sè i tratti rigidi e legali del calvinismo, così la rappresentazione ch'egli fa del luteranismo tedesco mostra, quanto a lui fossero estranei e inintelligibili i lineamenti contemplativi e mistici sul volto della religione.

Frugando con mano malferma in tutta l'erudizione contemporanea sulle singole religioni, il Bodin cerca smaniosamente un criterio per riconoscere la vera religione; e non ne trova alcuno. Mentre i teologi e con essi ancora i Sociniani vedevano tal criterio nei miracoli e nella resurrezione di Cristo, il Bodin contrappone a questo argomento i miracoli del mondo non cristiano, quelli della magia pagana, e specialmente quelli di Apollonio, e accenna al gran numero di maghi contemporanei a Cristo. Respinge completamente, accordandosi in questo punto coi Sociniani, tutto il concatenamento dei dogmi che va dal peccato originale alla divinità di Cristo e all'espiazione, e, in contrapposizione alle raccolte di armonie evangeliche che si solevano

fare, mette in rilievo le differenze tra gli Evangeli. E neppure considera quale contrassegno di verità della religione cristiana la sua diffusione e la sua potenza. Il detto di Gamaliele non offre prova sicura della verità della religione cristiana. È vero che questo detto si è verificato, in quanto il cristianesimo in sedici secoli si è allargato su tutta la terra, ed è uscito vittorioso da tutte le persecuzioni; ma anche il maomettismo ha acquistato una signoria consimile in Asia ed Africa. E per migliaia d'anni niente ha potuto eliminare del tutto il sacrificio umano. Meno ancora la vera religione può essere stabilita mediante principi razionali e discussioni. Insomma, non esiste alcun criterio risolutivo al riguardo, e non vi è alcun tribunale supremo per le liti di religione.

Io sarei inclinato a credere, per quanto difficile sia la cosa, che il Bodin in cuor suo desiderasse la sospensione del giudizio sulla verità delle religioni. Ciò è dimostrato sopratutto dall'episodio seguente inserito nel dialogo. Dopo lunghe dispute sul criterio della religione, la compagnia siede a tavola. Alle frutta sono recate delle mele artificiali frammischiate alle naturali, e il bonario rappresentante del luteranismo tedesco ne addenta una. Coroneo spiega il significato di quest'azione simbolica: se il nostro senso visivo può talmente ingannarsi come potrebbe lo spirito, che dipende dai sensi, giungere a risolvere le cose più elevate? Anche qui, a proposito di queste mele naturali e artificiali del Bodin, si pensa senza sforzo agli anelli genuini e falsi del *Nathan*.

Questa sospensione di giudizio, a quanto io posso vedere, non giunge ancora fino al pensiero del diritto storico limitato eppure intangibile di tutte le religioni particolari; ma tuttavia nell'opera del Bodin si manifesta una geniale intuizione storica della parte positiva delle singole religioni. Il Bodin riconosce che tutte le religioni sono ammantate in profezie, oracoli, sogni, e che hanno bisogno di mezzi intermediari tra Dio e l'uomo. Nell'apprezzare questi tratti delle religioni gli sono d'aiuto i propri pregiudizi metafisici. Egli infatti è saturo di quella fede, che il

secolo decimosesto aveva nei miracoli, negli oracoli e negli esseri intermediari; d'altronde, allo stato contemporaneo della critica, egli non avrebbe saputo come contenersi rispetto alle relative innumerevoli testimonianze del mondo antico, se avesse respinto questi fatti. La sua opera è percorsa da una forte simpatia verso ciò che nella religione vi è di originario, di più antico. Come fa il Lessing in un passo celebre, anch'egli ammonisce ad aver prudenza nel gettar via l'antico per amor del vecchio: se una casa è diventata cadente per la vecchiaia, è pericoloso volerne cambiare la pietra angolare [1].

Non vi è possibilità di decidere tra le religioni particolari, nè la ragione nè la Chiesa possono costituirsi in tribunale per giudicare in merito, d'altra parte però una tal decisione non è necessaria per la felicità. Alla divinità è gradito ogni uomo, che la veneri con animo puro, se anche le sue speciali figurazioni della divinità stessa sono affatto erronee [1]. E i potenti della terra debbono infine convincersi, che ogni religione che rafforzi la coscienza della ricompensa è in ugual misura utile allo Stato, il quale dunque deve proteggerle e tollerarle tutte.

Ma questo modo di vedere è superato dalla coscienza della parentela reciproca fra tutte le religioni. Infatti queste son tutte figlie della stessa madre, vale a dire della religione naturale, e tutte onorano lo stesso padre, cioè Dio. Solo perchè nelle singole religioni si son fatti avanti esseri intermediari, esse hanno assunto in tale riguardo importanza diversa e si sono separate. E così questo dialogo, come il *Nathan*, conclude affermando il pensiero, che i rappresentanti delle diverse religioni formano una famiglia unica, una società amichevole, nella quale ciascuno conserva la propria religione nel santuario della propria casa.

---

(1) *Idib.* p. 47.

III.

Influenza della Stoa romana sulla formazione del sistema naturale delle scienze dello spirito.

Il sistema naturale.

Data la tendenza ad una religione naturale, che ormai è considerata sufficiente per la felicità, questi problemi sfuggono dalle mani dei teologi e passano in quelle dei filosofi. Si andò costituendo il sistema naturale. Questo fu promosso anzitutto dalla teologia: e vedremo come verso di esso confluissero anche la giurisprudenza e la politica. Esso dette la formula risolutiva dei bisogni del secolo decimosettimo, ma si fondava sulla teoria dei concetti universali, dei concetti innati o intuizioni elementari, sulla quale poteva innestarsi anche una teologia razionale e una razionale scienza del diritto e dello Stato e finalmente anche una scienza razionale della natura.

L'influenza della Stoa.

Per intendere il sorgere di questa grande teoria, che domina il secolo decimosettimo, secondo la quale nella natura umana è contenuto un sistema naturale di religione e di morale, di diritto e di verità scientifica, dobbiamo anzitutto illustrare con alcuni esempi l'influenza esercitata dalla Stoa romana sin dall'avvento dell'umanismo.

Su gli Italiani.

Ho già esposto, come col Petrarca s'iniziasse in Italia una letteratura, che continuava il pensiero romano, e fossero scritti trattati di filosofia morale sulle orme di Cicerone e di Seneca. In questo predominio delle dottrine stoiche trovò la sua espressione l'età eroica di Firenze: e lo rappresentò il Salutati. Leonardo Bruni, detto Aretino dal suo luogo di nascita (m. nel 1444), si formò alla scuola del Salutati, e preferiva Cicerone (2) e la Stoa a tutti

(1) *Ibid.* p. 41.

(2) ARETINUS, *de disputationum usu*, ed. FEUERLIN, Nürnb. 1734, p. 26.

gli altri filosofi. Considerando la notizia data da Cicerone sullo stile attraente di Aristotele, gli scritti aristotelici tradizionali gli parvero sospetti a causa della loro oscurità [1]. Egli attribuisce l'artificiosità logica ai barbari settentrionali, e specialmente agl'Inglesi. Anche Enea Silvio si richiama specialmente a Cicerone. Nella stessa antica capitale della stirpe latina, a Roma, Lorenzo Valla (n. nel 1407) diede forma scientifica a tale corrente. Apparteneva ad illustre famiglia patrizia; e da schietto romano cercò di valorizzare, in questo regno di preti, quel senso romano della vita, che aveva dominato Cicerone, Seneca e i Padri romani. Il suo ideale era l'oratore, il suo libro prediletto Quintiliano, ritrovato durante la sua gioventù; il suo scopo, una maniera di pensare semplicemente umana, che anche dentro l'ordine cristiano vuol valorizzare la volontà di vivere, la forza dell'istinto e la sovranità del volere di fronte all'intelligenza [2]. In questo modo di vedere aveva a guida Cicerone e le fonti stoiche ed epicuree di lui: giusta la legge di natura noi tendiamo alla felicità (voluptas), e la conseguiamo mediante il libero agire nella virtù, ma in modo completo solo nella beatitudine ultraterrena. In Germania l'Agricola congiunse questa nuova tendenza con lo studio di Aristotele purificato. Agricola usa, come intermediario con Aristotele, oltre a Cicerone anche Boezio; si richiama spesso anche a Temistio; e su questa solida base continua l'opera del Valla, volta a riportare semplicità, naturalezza, chiarezza, opportunità nella filosofia. Il suo ideale di coltura è quello di Cicerone o di Quintiliano: l'oratore, cioè l'uomo politico eloquente e vittorioso come scrittore, l'uomo di Stato dell'età moderna. Sicchè anche in lui domina l'ideale romano della vita, sebbene egli nella motivazione dialettica si valga di Aristotele [3].

Su Agricola.

(1) Leonardi Aretini, *de studiis*.

(2) *Dialecticae disputationes* III, 9: ' An non intelligitis in omnibus naturam esse ducem? '. *De volupt.* I 13: ' Idem est enim natura quod deus aut fere idem '.

(3) Lo scritto di Agricola *De inventione dialectica* meglio d'ogni altro mostra il carattere del suo pensiero, ch'è romano, retorico, volto agli affari, non

Su Zuinglio.

Abbiamo già esaminato l'influenza dei Romani sulla formazione del teismo religioso-universale in Erasmo e Zuinglio. Passo ora ad illustrare, fondandomi sullo scritto di Zuinglio « intorno alla provvidenza », quanto profonda sia stata l'influenza della Stoa sul grande riformatore.

Il massimo bene, così è detto nel primo capitolo di detto scritto, è quel bène, che è tale per natura e contiene in sè ogni bene; ed esso è a un tempo la massima potenza e la massima verità. Queste tre attitudini sono una cosa sola in Dio. Così Dio ha creato l'ottimo mondo, lo governa con la sua provvidenza, sa ed ordina tutto. Nei semplici pensieri di questo libro si sente continuamente l'eco di Cicerone, specialmente dello scritto sulla natura degli Dei, e di Seneca. Anche Cicerone innanzi tutto pre-

---

alla speculazione. Il libro I è soltanto un'enumerazione e trattazione dei tropi; al c. 6 vi si trovano le vedute dell'Agricola circa gli universalia, che si collegano specialmente con quelle di Duns Scotus, da lui in generale citato sovente. Il l. II tratta de locorum usu. 1. de materia, cioè (c. 2) res de qua disserimus c. 6-14. 2. de instrumento cioè de oratione c. 15-25; la ripartizione di questa (c. 15) *a)* a structura *b)* ab effectu; nei cap. 17-21 sopra la argumentatio vengon trattate le note forme di dimostrazione, che sono il sillogismo, l'induzione, l'entimema e gli esempi. 3. de tractatu i. e. quomodo haec paranda sint et quae cuique rei aptanda (c. 2). Un'altra ripartizione è contenuta nei c. 3-4 nei quali si tratta dell'essenza della dialettica e della sua differenza dalle altre discipline. Questa ripartizione procede dagli scopi della dialettica, che sono 1. docere, 2. movere, 3. delectare. Il docere è oggetto del libro II, il movere e il delectare del III; infatti il l. III tratta nei c. 1-3 del movere, nei c. 4-7 del delectare. Così si giunge al termine della teoria dell'inventio, e seguono soltanto un'aggiunta de collocatione nei c. 8-14 e alcune osservazioni di fatto nei c. 15-16. Sicchè il punto centrale dell'opera è costituito dalla retorica. Fonti principali sono Quintiliano e gli scritti retorici di Cicerone, indi Aristotele; in via secondaria sono utilizzati anche Boezio e Temistio. Il l. I c. 11 e 13 contiene osservazioni riferentisi alla teoria della conoscenza, in senso essenzialmente aristotelico, come risulta specialmente dal c. 13. Nel c. 11 le percezioni sensibili (quae sensu comprehenduntur) vengono additate come semina omnis nostrae scientiae. Gli elementi stoici passano affatto in seconda linea; in generale l'Agricola propende per Aristotele.

Per ciò che riguarda gli scritti retorici di Cicerone messi a profitto, questi per sua esplicita dichiarazione non si è servito di alcuna fonte stoica. All'etica stoica si accenna II 20, III 12, portando contemporaneamente come unico esempio Catone I 11; II 14, 26, 30. Zenone vien ricordato II 15. La dialettica stoica è menzionata II 7; III 4 (disputa di Crisippo con Carneade). Contro la fisica stoica I 28. È stoica la definizione della filosofia II 29. CIC. *off.* I 43, 153; SENECA *ep.* 89,5. Cfr. in proposito *L. Annaei Senecae declamationes aliquot cum* AGRICOLAE *commentariolis.*

mette che è la provvidenza quella che regge il mondo [1]. Così pure Seneca, riferendosi a un passo celebre di Platone, trova il principio esplicativo del mondo in Dio come massimo bene [2]. E i rapporti tra potenza, bontà e verità in Dio sono esaminati anche nel libro sulla natura degli Dei [3]. Il processo dimostrativo, che dalla mutabilità delle cose inferisce un principio immutabile delle medesime, appartiene agli antichi [4]. Procede da Cicerone il derivare dal concetto del bene immutabile quello del vero supremo [5].

Mentre nella rappresentazione del sommo bene, e nella derivazione di verità, intelligenza e potenza da tale concetto, si sente l'afflato del platonismo e della mistica pratica [6], si può ricostituire l'intiero capitolo secondo su passi di Cicerone e di Seneca. Argomento di questo capitolo è la natura della provvidenza. 'Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio' [7]. Questi due concetti, che qui determinano la provvidenza, cioè governo e amministrazione, rispondono al concetto reggimentale di Dio che prevaleva nel mondo romano, e si riscontrano attraverso i capitoli di Cicerone dianzi citati [8]. Dio ha cura del benessere degli uomini, sicchè ognuno può obbedirgli di buon grado [9]: Dio dà senza desiderare o chieder niente in contraccambio [10]. Il

(1) Cicero *de natura deorum* l. II c. 29 § 73, dove la providentia è anche identificata con la πρόνοια degli Stoici.

(2) Seneca *epist.* 65, 10.

(3) Cicero *de natura deorum* in tutta l'esposizione dal cap. 29 al cap. 31.

(4) *De prov.* 1530 4ª sg.

(5) *De prov.* 4ª. Cicero *de nat. deor.* II 31, 79: 'Sequitur, ut eadem sit in iis, quae humano in genere, ratio; eadem veritas utrobique sit eadem lex'.

(6) Tuttavia nello stesso capitolo l'ordine è invertito ancor più nel senso di Cicerone. *De prov.* 5ª. 'Coniungamus nunc tria ista.... summum numen, hoc est summam potentiam atque vim. Deinde summum bonum, hoc est, ipsam boni totam rationem ac summam. Et postremo ipsam naturam veritatis, hoc est simplicitatem, puritatem, lucem, synceritatem, atque immutabilitatem, et videbimus, cum providentiam necessario esse, tum eandem omnia curare ac disponere'.

(7) *De prov.* 7ᵇ.

(8) Cic. *de nat. deor.* II 29, 73 sgg.

(9) Seneca *de beneficiis* IV c. 1 sgg.; c. 9, 1: 'una spectatur in eo accipientis utilitas'.

(10) *De prov.* 8ª. Seneca *de benef.* IV c. 9, 1: 'plurima beneficia ac maxima in nos deus confert sine spe recipiendi, quoniam nec ille collato eget nec nos ei quidquam conferre possumus'.

bene della provvidenza è instancabile, inesauribile e quindi permanente (1). Il regno della provvidenza è eterno (2). Da queste constatazioni sorge il concetto cristiano della perseveranza provvidenziale, alla quale l'uomo si può affidare (3). Lo stesso Zuinglio per queste dottrine si richiama a Mosè, Paolo, Platone e Seneca (4).

Il terzo capitolo dà una dimostrazione specifica. Terra e stelle non possono essersi originate da sè nè essere eterne; bensì tutto deriva da una sorgente (fons 12 b). Questa comune sorgente di tutto è da Plinio chiamata natura, e questa natura per Zuinglio è Dio (5). Quindi egli dal concetto dell'infinito inferisce che le parti costitutive del mondo debbono stare verso Dio nella relazione di cose finite in esso contenute: il mondo è finito. Infatti, se esso fosse infinito, sarebbero infinite anche le sue parti; se queste fossero infinite, nascerebbe la contraddizione di più infiniti coesistenti. Sicchè il finito è contenuto come singolo nell'infinito.

Zuinglio proclama con entusiasmo il principio dell'immanenza. 'Cum igitur esse et existere priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur quod quaecunque vivunt aut operantur, ex illo atque in illo vivunt et operantur, ex quo et in quo sunt atque existunt' (6). Interpreta anche il discorso di Paolo in Atene (*Acta* 17) in questo senso dell'immanenza di tutto

(1) *De prov.* l. c.: 'Cum enim nullius egeat deinde omnium opulentissimus sit et postremo bonus ac benignus imo pater rerum a se conditarum: fit ut dando fatigari vel hauriri non possit, fit ut dare gaudeat, fit ut non dare nequeat'. SENECA *de benef.* IV c. 3 § 2: 'di vero tot munera, quae sine intermissione diebus ac noctibus fundunt, non darent, in omnia enim illis natura sua sufficit plenosque et tutos et inviolabiles praestat: nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum'.

(2) CICERO *de divinat.* I c. 55, 125: 'Ea est omni aeternitate fluens veritas sempiterna'.

(3) *De prov.* 8b: 'firma igitur est providentia, quia infallibilis et certa est sapientia: quia infatigabilis est potentia, quia inoffensa est benignitas numinis'.

(4) *L. c.* 9a.

(5) *L. c.* 14b sgg. Si riferisce a PLINIO *N. H.*, introduzione, specialmente 7 (5) 14 sgg.

(6) *L. c.* cap. III 16b.

il mondo in Dio. ' Nec tamen solus homo in Deo est, vivit et movetur, sed universa, quae sunt, in illo sunt, vivunt et moventur. Neque de solo homine locutus est Paulus. In eo sumus, vivimus et movemur, sed per Synecdocam de creaturis omnibus. Cum enim inter sensibiles creaturas solus homo intellectu et sermone praeditus sit, solus de universis velut patronus et advocatus loquitur. Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae, quamvis alia sit alia nobilior aut magis ingenua ' (1). Il vivo sentimento della natura, proprio dello Svizzero, si eleva, in questa concezione dell' immanenza, sino alle considerazioni seguenti, che ricordano il nostro panteismo poetico. ' Quid montes, stupida rudis ac iners moles, cum terram non secus quam ossa carnem, continent ac firmant: cum transitus aut vetant aut difficulter permittunt: cum tellure sint graviores, supernatant tamen et non sidunt, an non infractam numinis potentiam et maiestatis illius pondus ac molem enunciant? In his igitur non minus quam in homine divinae virtutis praesentiam, quae existunt vivunt et moventur, deprehendimus ' (2).

La teoria zuingliana dell' immanenza è anch'essa attinta a Cicerone e Seneca. Anche in quest' ultimo si trova infatti la sostituzione della natura a Dio, che lo Zuinglio trae da Plinio (' vis illum naturam vocare: non peccabis ') (3); e anche per Seneca noi respiriamo in Dio: ' hic est, ex quo nata sunt omnia, cuius spiritus vivimus ' (4). Zuinglio rileva che tutte le creature, e non soltanto l' uomo, sono di origine divina: anche Seneca insegna tale immanenza di Dio in tutti gli esseri, e Cicerone mette continuamente ed espressamente in rilievo, che l' uomo è di origine divina (5). Le considerazioni sul mondo, le stelle, la terra e le piante,

---

(1) *L. c* III 17ª sg.

(2) *De provid.* III 18ª.

(3) Seneca *natur. quaest.* lib. II c. 45, 3.

(4) Zwingli *de provid.* c. III p. 17. Sen. *nat. quest.* lib. II c. 45, 3.

(5) *De prov.* III 17ᵇ: ' Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae '. Cicero *Leg.* I c. 8, 24. Seneca *nat. quaest.* II c. 45; *epist.*. 45, 1; 92, 30 *et passim*.

sulle quali Zuinglio fonda l'esistenza di Dio, son modellate sul libro di Cicerone intorno alla natura degli Dei e su Plinio.

Zuinglio ricava da questa concezione dell'immanenza, o del panteismo, il proprio determinismo. Anche in questo punto egli concorda con la Stoa, e la concordanza si estende fino alle parole stesse di Seneca. Udiamo Zuinglio. 'Nam si Deus est (ut est, solummodo enim argumentamur adversum ἀθέους hoc est anumines) iam est qui omnia videat, qui omnia curet atque constituat, qui omnia operetur ac foveat. Contra vero, si quicquam fortuito et temere fertur, si quicquam sui iuris et alienum a numinis imperio est, iam eadem ratione quidque temere est fortuitoque diffluit, et perinde omnis, omnium intellectuum sapienta, consilium, ratio, frustranea est et vana. Si enim quicquam extra numen est, vivit et movetur, iuxta illud, pari iure, ferri extra Deum homo dici potest. Nihil igitur erunt intellectus, ratio, consilium, cuncta enim suae spontis ac soluta erunt, ut casui et fortunae universa, illis vero nulla pareant. Et sic numen prorsus nullum erit' (1). A quest'argomentazione fa riscontro la prova capitale che gli Stoici recavano del determinismo, che cioè l'unità del tutto mondiale e la signoria del pensiero sul medesimo sono legati ad una salda e serrata catena di cause con necessità non suscettibile di eccezione (2). E l'inizio del passo surriferito coincide letteralmente con Cicerone: 'neque in eo quidquam casu et fortuito factum est' (3). A questa argomentazione poi si collega direttamente il celebre passo dello Spinoza contro la libertà dell'uomo come imperium in imperio.

Con questo nesso di pensiero Zuinglio motiva anche il proprio universalismo religioso. Questa teoria dell'universale rivelazione di Dio in tutte le religioni sin

---

(1) ZWINGLI *de prov.* 24ª sg.

(2) V. i passi riferiti dallo ZELLER III³ p. 162 sg. È interessante la coincidenza letterale collo SPINOZA in *De divin.* I c. 5, 125: 'ordinem seriemque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat'.

(3) CICERO *de divin.* I c. 55, 125. Cfr. anche, su questo passo, SENECA *ep.* 83, 1: 'nihil deo clusum est'.

dagli inni di Lorenzo dei Medici fu il pensiero filosofico più originale, fecondo e ricco d'avvenire, che abbia avuto il Rinascimento italiano. Pico lo proclamò con entusiasmo particolare; esso è necessariamente implicito nella dottrina zuingliana dell'immanenza. 'Si ergo apud Platonem vel Pythagoram invenias quod a divinae mentis fonte promanare odores, non ideo negligendum est quod mortalis illud monimentis comprehenderit: sed eo magis ad numinis commercium penetrandum, ut veritatis lucem clarius et clarius intueri liceat, cum eos qui unius Dei religionem confiteri non fuerunt ausi, intus tamen habuisse videamus. Quae ubicumque est, a numine est, etiamsi quis inter beluas habitaret. Senecae igitur verba de Platonis sententia huc ponere hac potissimum causa collibitum est, quod quaecumque sunt hactenus dicta, quaeque dicturi hoc libro sumus, ex uno fonte derivata sunt, nempe, de summi numinis natura et ingenio. Quem fontem Plato quoque degustavit et Seneca ex eo hausit' (1).

Il capitolo quarto tratta de homine, e sviluppa, affatto sulle orme di Cicerone, la teoria dell'elevatezza della natura umana. Ma la coscienza dell'affinità con Dio, il rapporto degli oggetti con l'uomo quali suoi mezzi, e quindi la signoria dell'uomo sulla terra, come la formulò lo spirito reggimentale romano, nello scritto di Zuinglio si eleva al pensiero, spettante a Pico, che l'uomo dà alla creazione unità e rispondenza al fine, come legame, che tiene unito il tutto in un sol punto. Come è stato dimostrato dal Sigwart, questo capitolo si riallaccia specialmente alla oratio de hominis dignitate di Pico (2). Un'aggiunta alla

(1) *De prov.* 18b sg. Cf. anche *de prov.* 21a sg. Le tre lunghe citazioni di Seneca, prodotte da Zuinglio, sono tutte dalle *Epist.* 65, 7-10, 65, 12-14 e 65, 19-24. Poichè Seneca tratta delle cause varie nel loro rapporto con Dio come causa ultima, e queste cause varie son ricondotte da lui a Dio come causa unica, Zuinglio collega a questo concetto la teoria, per lui importante, che le causae secundae propriamente non sono causae, ma bensì media et instrumenta. Zuinglio (p. 22a sg.) reca a questo proposito anche passi biblici: « Mosè non vide Dio, ma soltanto un angelo di lui ». Dio quindi è l'autore di tutto.

(2) SIGWART, *Zwingli* 43.

Stoa romana, derivante dalla vita spirituale cristiana, si ha nell'affermazione che l'uomo è nato 'ad fruendum Deo et creaturis universis' [1]. Un altro tratto cristiano è costituito dalla tendenza di Zuinglio, comune anche al Jacobi, a concepire come facoltà intellettiva la superiore capacità umana d'elevarsi a Dio. Ogni bene procede dalla presenza di Dio; e questa si ha dappertutto, nè è limitata alla rivelazione giudaico-cristiana. Per la sua affinità con Dio, l'uomo ama la verità, ha timore di Dio, ed è animato da impulso verso il sommo bene. Si può dire col Sigwart, che secondo Zuinglio la disposizione alla religione costituisce tutta l'essenza superiore dell'uomo [2]. Ed ecco il punto in cui il discepolo di Cicerone e di Seneca diventa riformatore. La natura del sommo bene è di comunicarsi; Dio vuol esser goduto; quindi per lui lo scopo assoluto del mondo è la salus hominum. La sostanza di tutto questo mondo è la vita religiosa, nella quale appunto si attua la rivelazione volontaria di Dio, e questa rivelazione è affatto universale.

Ma d'altra parte l'uomo è un essere finito e sensibile. Allo spirito si oppone la carne [3]: 'hinc bellum illud intestinum, quo mutuo se oppugnat mens et corpus' [4]. Sicchè l'uomo per natura è non libero (coactus). Anche questo rapporto secondo Zuinglio è eterno, e non ha

(1) *De prov.* 26ª.

(2) Riferisco i passi seguenti del capitolo quarto: p. 26ᵇ: 'Mens veri amans et subinde numinis referens, e cuius substantia cognationem trahit, aequitati e innocentiae studet'. p. 28ª: 'Suspirat mens ad deum, et de illius liberalitate cuncta sperat'. p. 27ª: 'Mens.... natura lux, substantia pura ac iusti amans.... ut quae ex numine origine trahat'. p. 44ᵇ: 'Adime.... homini rerum divinarum cognitionem et curam, iam humanarum peritia et cura non eximent a beluis; nam et beluae quaeque sui suorumque curam habent.... Cumque illam (sc. curam) superne illatam habet, tunc tandem est homo'.

(3) La parola σάρξ, caro, carne, che deriva da Epicuro, si trova presso SENECA *Epist.* 65,22, *ad Marc.* 24,5; *Epist.* 74,16.

(4) ZWINGLI, *de prov.* p. 26ᵇ. SENECA, *ad Marc.* 24,5: 'Haec quae vides ossa circum [iecta] nobis, nervos et obductam cutem voltumque et ministras manus et cetera, quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt, obruitur his animus, effocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coniectus omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat'.

bisogno d'alcuna caduta nel peccato. Dio opera nell'uomo altrettanto come negli oggetti inanimati; ma con la legge dà all'uomo la regola del proprio volere. 'Lex est perpetua voluntas Dei', più esattamente 'lex est numinis iussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens' (1). Secondo tale definizione Dio non è sottoposto alla legge, giacchè per lui è natura ed ingenium ciò che per noi è legge. Pertanto la questione del diritto di Dio a condannare chi trasgredisce la legge, è risolta mediante la necessità di stabilire con la condanna stessa la volontà di Dio. La bontà di Dio non è in contraddizione con la condanna e punizione divina delle azioni umane contrarie alla legge, poichè Dio è obbligato a manifestare così la propria giustizia. Nè contraddice alla sua sapienza, perchè Dio ha trovato nella redenzione il mezzo compensatore. Conformemente a ciò, tutta la giustificazione di Dio sta in questo collegamento cristiano di scopi, nel quale è inserita l'elezione graziosa o predestinazione. 'Divina providentia, cum mundum conderet, praevidit ac disposuit, ut cuncta suo ordine ac tempore fierent' (2). Se si sintetizza tutta quest'argomentazione teologica, si vede che in sostanza anch'essa non fa che rivestire cristianamente il pensiero fondamentale della teodicea stoica. Il male morale era necessario in relazione ad un mondo, che Zuinglio voleva elevare al bene, senonchè il decreto di eterna dannazione rimane in contrasto col sistema zuingliano, germanicamente libero e mite. Questa contraddizione fu

---

(1) *De prov.* p. 30a. Zuinglio attribuisce valore a questa sua definizione indipendente. Infatti essa deriva dal rilievo originale ch'egli dà all'eternità e costanza nell'essere, e quindi anche nella volontà di Dio. In ciò si differenzia dalle due note definizioni di CICERONE *de leg.* I 6,18; *de rep.* 22,33. La definizione di Crisippo, combattuta da Zuinglio, è tolta dal *Dig.* lib. I tit. 3.

(2) *De prov.* p. 61b. Genuinamente stoica è tuttavia la spiegazione del perchè in questo mondo per un certo tempo spesso il buono è sfortunato, il malvagio fortunato; p. 72b: 'sic liberum est providentiae cuncta disponenti, illis, uti assidue ad publicam utilitatem, ut vivae virtutis exempla proponat, et ostendat, quanta res sit virtus quaque via paretur'. Cfr. su ciò SENECA, *de providentia* cap. VI.

poi risolta nel senso di Origene dai teologi della corrente trascendentale dal Franck e dal Coornhert fino al Lessing (1).

IV.

Melantone e la primitiva formazione del sistema naturale in Germania.

Allorchè si ricerca come a poco a poco si sia formata la dottrina intorno al sistema naturale immutabile di verità esistenti nello spirito umano, e in questo processo si segue l'influenza degli scrittori antichi, e particolarmente della filosofia romana, e della tradizione che ad essi risale, ci si deve sempre soffermare a Melantone. Infatti egli per la Germania è il termine medio, che congiunge gli scrittori antichi e la loro tradizione medioevale col sistema naturale del secolo decimosettimo. Questo sistema si trova già in lui fortemente disegnato nei tratti fondamentali: e la grande posizione che Melantone ebbe in Germania nel secolo decimosesto fu dovuta appunto all'averlo egli messo in rapporto con la teologia protestante. Infatti egli s'attenne fortemente ad entrambi questi elementi, congiungendo la conoscenza naturale di Dio e del mondo nel senso dell'antichità restaurata con la interiorità della fede nel senso del cristianesimo rinnovato: in questo spirito universale s'equilibrarono l'uma-

Melantone.

---

(1) Lo Zuinglio in questo scritto *de prov.* 43ª sgg. racconta com'egli, da studente, avesse accettato le vedute di Tommaso d'Aquino intorno al libero arbitrio e al suo rapporto con la predestinazione, ma che poi specialmente lo studio di Paolo lo aveva convinto dell'opinione contraria. Egli cita a questo proposito anche parole di Agostino. A ciò non contrasta per niente il fatto che a questo modo di pensare sia stato disposto dalla continua lettura di Seneca da lui intrapresa sin dalla gioventù, e accanto ad essa quella di Pico. In seguito evidentemente questi due hanno influito essenzialmente a dare al sistema zuingliano la forma definitiva ch'esso ha nel *de provid.* Ai su riferiti giudizi intorno a Seneca bisogna aggiungere anche *de prov.* p. 20ᵇ sg., 50ᵇ. In quest'ultimo passo Zuinglio dice di preferire il destino di Socrate e di Seneca a quello del papa di Roma. Mi sembra indubitabile che la sua polemica sul liberum arbitrium p. 42ᵇ sgg. prenda di mira anche Erasmo.

nismo e la riforma. E l'opera dogmatica di Melantone, la sua copiosa attività letteraria, il suo ordinamento dell'istruzione superiore in Germania, trasfusero in molte generazioni di pastori, di funzionari, di maestri, questo modo di pensare storicamente profondo e fecondo.

1.

Melantone è uno di quegli uomini, generalmente poco apprezzati dalla posterità, che senza aver potenza creatrice tuttavia seppero spiegare un'attività immensa. Egli non era un'inventore, e a fianco di Lutero egli stesso lo sentiva meglio d'ogni altro; ma fin dalla fanciullezza fu posseduto dalla smania di saper tutto, e il suo precoce genio di apprendere può paragonarsi soltanto con quello del Leibniz. A quattordici anni andò via da Heidelberg ammalato, perchè a causa della sua età non lo si volle far maestro; a diciassette anni tenne lezioni universitarie a Tübingen, e aveva ventun anni, allorchè divenne seguace di Lutero a Wittenberg, attirando colà migliaia di studenti. Che cosa li colpiva in lui e glieli rendeva così devoti? Essi vedevano in lui tutto il sapere del tempo fatto persona. Il corso degli astri, l'edifizio grammaticale delle tre lingue antiche, le finezze della dialettica, le angolosità spinose della teologia, i problemi del diritto romano: tutto il sapere del tempo abbracciava lo spirito di questo giovanotto pallido e delicato. E sotto la sua mano tutti i problemi diventavano facili e piani. La sua prosa latina, limpida come acqua, fluiva piana ed ordinata nel discorso e negli scritti; i suoi brevi periodi posseggono un'energia tutta speciale, e la loro partizione è magistrale (1). A lui tutto riesce facile. Nè gli manca la giunta della trivialità, di cui ha sempre bisogno una folla di uditori. Nell'abilità di raccogliere, esaminare, collegare, unificare, formulare, Melantone ebbe pochi che

---

(1) Egli si attenne al precetto del Dürer: 'simplicitatem summum esse artis decus'; e anche nello stile seguì la massima aristotelica: 'amo mediocritatem'.

l'uguagliassero in tutti i tempi. La sua natura didattica è dimostrata dal fatto che la più parte dei suoi scritti ebbero origine da lezioni. Egli li gettava giù alla svelta; solo più tardi di edizione in edizione li perfezionava. Possedeva inoltre un inconscio ardimento scientifico che lo spingeva anche in terreno vergine ad andare avanti ad onta di qualsiasi difficoltà. Nacquero così i manuali didatticamente più perfetti, che la Germania avesse avuto fin allora. In essi egli cercò soltanto di sintetizzare ciò che già si aveva; e così modellò la sua dialettica su Aristotele, la tradizione e l'Agricola. Oggi sappiamo che anche la sua grammatica greca dovette il suo successo strepitoso non a nuovi risultati, che essa presentasse, ma alla sua eccellenza didattica. Ma tutto ciò che egli prendeva a fare, lo portava poi a tale grado di vera perfezione, da sembrare che d'allora in poi non vi fosse più niente da fare su quel dato argomento.

Suo proposito moralizzatore.

Doti così straordinarie furono da lui adoperate in servizio della sua mirabile attitudine ad esercitare influenza morale quieta, ma irresistibile. Infatti egli, sulle orme della scuola socratica e talvolta di Cicerone e di Aristotele, si proponeva di esercitare tranquilla e feconda azione morale, anzi direi moralizzatrice, coll'illuminare l'intelligenza. Per questo spirito pacato e meditativo gli studi erano la via dell'educazione morale: e infatti questa via avevano percorsa lui stesso e i suoi amici più cari, in particolare il suo Camerarius. Solo tenendo conto di questo lato del suo essere lo si può capire a pieno nella sua forza e anche nelle sue debolezze. Render morale la Germania mediante una concezione ideale delle cose umane, quale poteva darla lo studio degli antichi e un cristianesimo intimo e semplice: ecco lo scopo totale di tutto l'estenuante lavoro di questa grande vita. A questo scopo egli tenne dietro nella sua nuda cameretta da studio, sulla cattedra, come scrittore, come diplomatico e rappresentante dei Protestanti nei convegni religiosi, e nella Dieta imperiale tra potenti principi. Gli era indifferente il come e il dove lavorasse per il suo scopo; e faceva ogni lavoro, come se fosse nato per

esso. Inclinazione, attitudini, destino fecero di lui, in questo senso elevatissimo, il « maestro della Germania » (Praeceptor Germaniae). Egli chiamò tutta la nazione al suo ammaestramento. A questa dottrina egli giunse movendo da una considerazione teologica universale, che gli faceva vedere nel mondo la casa di Dio: e lo scopo dell'ammaestramento era appunto la graduale purificazione morale del mondo. Questa era la forma, in cui l'anima sua fu riempita dal nuovo ideale di vita del protestantismo tedesco, dall'idea della presenza di Dio nella vita e nella persona operante e padrona di sè. Come nelle incisioni su legno del Dürer Gesù bambino illumina l'angusta e povera casa borghese e ogni duro lavoro, così secondo la fede cordiale di Melantone dalle pure dottrine degli antichi e delle Sacre Scritture splende una tale luce d'intuizione, di fede e di forza morale, da riempire tutta la vita e l'opera, da scacciare ogni barbarie, da superare gli affetti torbidi e da attuare irresistibilmente il meglio nel mondo. « Io sento — dice egli a un certo punto — di non essermi mai occupato di teologia per altro motivo, se non quello di render morale la vita » (1).

Melantone organizza la Germania protestante.

Così Melantone divenne la grande forza organizzativa della Germania protestante d'allora. Tranquillamente, incessantemente, egli regolò e disciplinò tutto, e a tutto impresse il colore della sua tendenza socratica a moralizzare mediante la chiara dottrina. Una simile natura doveva preferire a ogni altra professione quella d'insegnante; e infatti fu il professore di maggior grido che vi fosse a Wittenberg. Allorchè una volta la studentesca corse alla cittadella per liberare con la forza alcuni colleghi arrestati, egli alla testa dei professori armati si fece in mezzo alle schiere degli studenti: e nessuno osò far resistenza al venerato « Magister Philippsen » (*Filippuccio)*. Le sue lezioni, collegandosi intimamente tra loro per il corso di vari anni, abbracciarono gran parte della scienza con-

(1) C. R. I 722, lettera a Camerarius del 22 gennaio: ' Ego mihi ita consicus sum, non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem '.

temporanea. Egli aveva lo sguardo ad un nesso affatto universale delle cose: e questo era il suo lato filosofico. Anche la sua attività di scrittore appare prevalentemente rivolta all'insegnamento: senonchè la sua voce allora si rivolgeva al pubblico della Germania intiera o anche dell'Europa. Orbene, questo impareggiabile genio didattico, quando si dovette ricostruire sulle rovine delle istituzioni cattoliche, come mai non sarebbe diventato il necessario organizzatore della nostra istruzione superiore? Agricola, Melantone e la sua scuola fondarono allora in Germania un sistema di istruzione superiore, che funzionò meglio d'ogni altro che la storia conosca. Ed essi fecero ciò tra le circostanze più sfavorevoli, in mezzo al frastuono teologico, alla penuria di denaro e alla guerra. Formarono un nuovo ceto di predicatori. E il minor merito dell'organizzazione, da loro creata, della nostra istruzione superiore, non fu certamente l'aver questa allevato un corpo di funzionari di una solidità di sapere, di una ideale fedeltà al dovere, di un'energia spirituale, quali il mondo non aveva sin là conosciuto. La sostanza di quest'istruzione superiore consisteva nell'elaborare tutte le forze spirituali nello studio delle lingue antiche e nello stimolare una grande visione umana del mondo e della vita, come si poteva ottenere dalla riunione dell'antichità col cristianesimo, e più tardi di questi due elementi col pensiero scientifico dell'età moderna. Certamente nel corso delle età successive la concezione di queste tre forze spirituali subì svariati mutamenti: tuttavia la vita dello spirito continuò sempre a fondarsi sulla loro armonia, e questa ha nutrito l'animo dei nostri grandi filosofi e poeti e più tardi dei fondatori della nostra unità nazionale. In tale campo di attività Melantone si sentiva felice, e vi dominava da padrone incontrastato. Nel campo teologico ed ecclesiastico occorreva padroneggiare una realtà dura e rigida: ma anche ivi egli apparve dappertutto, pur tenendosi con fina riguardosità dietro il genio creatore di Lutero, come genio ordinatore ed organizzatore. Il lavoro da farsi in questo campo sarebbe stato ineffettuabile senza di lui, e non avrebbe po-

tuto venirne a capo nessuno dei rudi compagni teologici di Lutero. Melantone si addossò un faticoso ed ostinato lavoro; e anzitutto creò ai protestanti tedeschi la loro dogmatica.

La dogmatica melantoniana.

I principali scritti religiosi di Lutero, che dureranno finchè cuori umani batteranno più forte alla coscienza del nostro legame con l'invisibile, erano usciti nel periodo che va fino al 1520. In questo, che fu il momento più felice e ricco di speranze per il movimento, Melantone, basandosi sulle sue lezioni sulla lettera ai Romani, formulò la nuova fede, contenuta nei detti scritti, in un primo trattato di etica e dogmatica, i *Loci communes rerum theologicarum* (1521). Si spiega quindi come questo libro riconducesse tutti i dogmi al processo morale-religioso che si attua nell'uomo cristiano. Con mossa risoluta, metteva in un canto tutta la teologica semplificazione, fornendo un esempio magistrale di metafisica. Tuttavia nel libro si manifestano anche i lati deboli di Melantone: vi era troppa erudizione, e a ogni nuova edizione si accumulavano sempre più ponderosamente carta e tradizione.

Anche più nettamente i suoi limiti apparvero quando egli, nelle grandi Diete imperiali, nei convegni di religione e nelle trattative, dovette operare tra principi e prelati in qualità di oratore, stilista e diplomatico dei Protestanti. La Dieta di Augusta fu il suo periodo più glorioso, e la Confessione augustana, da lui redatta, nonchè in modo speciale l'*Apologia,* furono i capolavori della sua arte espositiva. Tuttavia bisogna riconoscere, che in questa come in altre grandi azioni posteriori la condizione dei tempi lo costrinsero ad oltrepassare i suoi limiti di capacità naturale; giacchè a lui mancava lo sguardo geniale che Lutero sapeva posare sulle grandi forze del mondo politico ed ecclesiastico. Ogni violenza lo atterriva: ogni potere ordinato, che comprimesse secondo le regole la rozzezza, la tenebrosità e l'ostinazione, gli appariva come alleato nell'impresa della sua vita. È così che egli commise l'errore, oggi per noi incomprensibile, di ritenere attuabile un ordine di vita pro-

testante sotto l'influenza giuridicamente regolata dal Papa. Allorchè il langravio d'Assia, malcontento del corso delle trattative, partì da Augusta, tornato in patria scrisse colà ai suoi consiglieri: « levate i dadi a questo sapientone mondiale, a questo Filippo così scoraggiato, per non dir di più » Il grande errore della sua vita fu l'*interim* di Lipsia. In quest'accordo infatti egli ammise la validità di gran parte del cerimoniale cattolico, anzi si dichiarò pronto a riconoscere il potere ecclesiastico del Papa, in quanto fosse adoperato all'edificazione della chiesa. Nessun giudizio su questo passo sarà mai troppo severo. Melantone qui come in ogni altra occasione mostrò di non sentire sicuramente quanto nella riforma v'era di novità totale, di progresso, quale incremento avesse recato con essa lo spirito germanico al cristianesimo. Non hanno tuttavia alcun diritto di rimproverarlo coloro, per i quali la riforma significa soltanto purificazione della chiesa cristiana, liberazione degli elementi originari e genuini di essa dalla scoria cattolica. Essi sono perfettamente d'accordo con Melantone, che diceva: « in sostanza io non vorrei affatto esser l'autore di un nuovo dogma nella Chiesa ». In contrasto con gli Spiritualisti, che incalzavano a proceder oltre, trovò che la fede cristiana doveva assicurarsi mercè il bene comune della Chiesa contenuto negli antichi simboli cristiani. Ben diversamente da questa fatica vana di conservare i legami con la Chiesa cattolica vanno invece giudicati i tentativi da lui fatti per ottenere un'intesa tra le confessioni protestanti. Questa fu l'opera più animosa e migliore della sua vita. Al suo spirito appariva già quell'unione, che poi potè compiersi solo nel nostro secolo. « Se potessi — scrive a Lutero — comprare la concordia col mio sangue, lo farei volentieri ». Se le sue idee fossero allora riuscite vittoriose, il protestantismo sarebbe sceso in campo per la propria indipendenza con ben altri mezzi. Ciò non doveva avvenire. E la tragedia degli anni senili di Melantone nacque dal dover egli vedere come la formula, con la quale aveva compresso gli Spiritualisti, ormai togliesse a lui stesso l'aria e lo spazio di agire libe-

Melantone per la conciliazione delle Chiese.

ramente. Nella vita religiosa è racchiusa un'antinomia insolubile. L'esperienza religiosa è sicura della propria forza e verità; ma nell'uomo, i cui processi interiori sono vincolati a raffigurazioni e concetti, essa non può esistere in alcun altro modo, che elaborando con raffigurazioni e concetti la propria posizione e la propria sicurezza nella realtà. Orbene, questo linguaggio figurato pretende la stessa autorità, che realmente spetta solo all'esperienza da esso esteriorizzata. La contraddizione derivante dal fatto, che questo linguaggio come dogma e confessione esige la autorità assoluta, mentre questa spetta soltanto all'esperienza ivi indissolubilmente contenuta, non può esser eliminata da alcun teologo: essa potrebbe scomparire soltanto con l'ultimo uomo religioso. Sicchè anche allora, nell'età della Riforma, da una religiosità genuina sorse il fanatismo teologico della dottrina pura. E quanta colpa di tal fanatismo non ebbe la teologia particolare di Melantone, volta all'insegnamento, magistrale nelle sue formule! Nè la differenza ch'egli istituì tra l'essenziale e le adiafore, differenza, nella quale si celava la distinzione, per lui inconoscibile, tra il valore religioso dei dogmi, poteva combattere teologicamente il fanatismo. A questo soggiacque anzi lo stesso Melantone: ombre sempre più nere s'addensano sulla sera della sua vita. Lo scopo, per cui aveva lavorato, la purificazione morale dell'umanità, gli si dileguò nelle lontananze infinite. Come in Amleto, così anche in lui durante questo aspro periodo il delicato sentimento morale divenne malattia. Dalle sue stanche lamentele gli scrittori cattolici potevano facilmente raccattare un oscuro quadro della civiltà protestante. Egli una volta scrisse i motivi, per cui desiderava morire; tra essi vi era anche la speranza d'esser così liberato dalla rabies theologorum. Le ultime parole, che gli si intesero pronunziare, furono una preghiera per la pace delle chiese in lotta.

Il ritratto che di lui ha lasciato A. Dürer mostra un volto spirituale, quasi diafano. Nella fronte alta, nella morbida piega dei capelli, nel fino sorriso dialettico della bocca, nei tratti esili e miti delle guance e del mento si nota una

serena riunione d'intelligenza vittoriosa e di bontà infantile. È lo specchio d'un'anima delicatamente morale. Da lui sembra tralucere per ogni dove una mite ma irresistibile forza d'azione morale; una serenità tranquilla pare da lui comunicarsi a tutte le cose.

2.

Antichità, cristianesimo e scienza della natura in Melantone.

Melantone è l'espressione più obbiettiva delle classi colte tedesche di quell'età. Nella sua maniera dolce e tranquilla lavorò a plasmare il carattere spirituale della Germania, che s'andava ora formando dopo le grandi scosse. In mezzo alla rozzezza teologica e principesca lo spirito, che da lui procede, è l'elemento di progresso: è lo spirito dell'umanismo cristiano. È vero che nella sua dialettica egli in sostanza travisa completamente la metafisica di Platone e di Aristotele, facendone dei sozî al suo nominalismo [1]; è vero che nella sua fisica condanna come di cattivo esempio e assurda la nuova scoperta del suo grande compaesano Copernico [2], mentre invece sulle orme di Pico e del suo maestro Reuchlin tien dietro a sogni astrologici e magici, allo stesso modo che nella sua psicologia reca a prova dell'immortalità racconti di risurrezioni e di apparizioni di spiriti, avvenute a lui stesso o ad amici suoi [3]; è vero che egli in tutto ciò ci appare come un genuino scolastico, che contamina la sua filosofia con la sua teologia, dandoci

(1) *Erotemata Dialectices,* sulle res universales, C. R. XII 520. ' Res sunt extra intellectionem, sed communis illa imago cervi, quae vocatur species, non est quidquam extra intellectionem, sed est revera actus intelligendi, pungens illam imaginem in mente, quae ideo dicitur communis, quia applicari ad multa individua potest. Nec aliud Plato vocat Ideas, quam quod Aristoteles nominat species seu εἴδη. Et uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur etc. Haec sententia et vera est et intellectu facilis '.

(2) *Initia doctrinae fisicae.* 1549 (Lo scritto del Copernico è del 1543) C. R. XIII 216 sg.

(3) *De anima* C. R. XIII: ' Vidi ipse quaedam, et novi multos homines dignos fide, qui adfirmabant se non tantum vidisse spectra, sed etiam diu cum eis collocutos esse '.

una filosofia di compromesso come quella di Tommaso. È vero che anche nella sua attività filosofica mette a fondamento Aristotele, come fa Tommaso, e che al pari di Tommaso completa Aristotele con la rivelazione. Tutto ciò è vero, però è un solo lato dello stato reale dei fatti. Melantone concepì storicamente le due grandi potenze, antichità e cristianesimo, e con coscienziosità filosofica si sforzò di capirne l'aspetto genuino. Egli respinge tutti gli artificiosi concetti scolastici, mediante i quali s'era operata un'unione sistematica di Aristotele col cristianesimo, queste « ombre e sogni di cose », e l'espressione che essi avevano trovato nei « mostri di parole » di Duns Scotus e dell'Occam [1]. Egli considera Aristotele come rappresentante della scienza creata dagli antichi, e si comporta verso di lui e verso gli altri filosofi greci affini come l'età di Cicerone: vorrebbe semplificarli e unificarli. Ritiene intimo e storico il rapporto tra la filosofia greca così unificata e il cristianesimo. Antichità e cristianesimo s'accordano nella concezione teleologica e ideale del mondo, che per Melantone è la manifestazione della più intima struttura dell'uomo. E tra la filosofia classica e il cristianesimo in pari tempo corre un nesso storico, progressivo.

All'umanità è comunicata una luce naturale, nella quale son contenute le più importanti verità teoretiche e pratiche. La manifestazione più perfetta di questa ragione è l'antichità greco-romana e la sua filosofia. Ma questa luce naturale è oscurata dalla caduta nel peccato, e l'oscuramento colpisce in primo luogo la legge morale; ragion per cui l'antica filosofia morale contiene soltanto le regole delle azioni esterne, non già il principio dell'interno mutamento del cuore. E perciò al principio della sua filosofia morale egli ne dà la definizione seguente: « la filosofia

(1) C. R. VII 475, ' In Scoti et similium scriptis umbrae rerum seu somnia excogitata sunt, quibus novae appellationes attributae sunt '. IX 962: ' verborum portenta '. Cfr. sulla scolastica IX 680 sg. la replica alla difesa fattane da Pico della Mirandola.

morale è quella parte della legge divina, che prescrive la regola delle azioni esterne » (1). Ma lo scopo finale della filosofia morale è il disciplinamento e la purificazione morale dell'umanità. Al fondamentale atteggiamento morale del Melantone risponde l'osservazione, che l'espressione di ethos indica non già l'impulso improvviso, ma la tranquilla, moderata e salda direzione delle azioni mediante la ragione illuminata.

La legge morale, fondata nell'umanità dal Creatore, è oscurata dal peccato; perciò il decalogo dovette indicare la legge stessa in maniera chiara, completa e autoritaria per mandato di Dio. Tra la legge morale naturale, quale si esprime nella filosofia antica, e il decalogo, nel quale l'essenza di Dio si rivela come moralità, non vi è differenza di sostanza, ma solo di grado, che ha il suo fondamento nel rapporto intercedente tra l'essenza di Dio e l'immagine di essa nell'uomo. « La legge divina e la filosofia concordano, come il decalogo e la legge di natura; ma il decalogo contiene una dottrina più chiara sulla dedizione del cuore a Dio » (2).

La rivelazione, come evangelium, non è prescrizione, non è verdetto giudiziario, ma bensì forza, che finalmente conduce al perfezionamento etico-religioso il sostrato insito nella natura umana. Senonchè tale perfezionamento della nostra natura religioso-morale operato dal Vangelo non può esser dedotto logicamente dalla natura medesima, ma come opera storica di Dio è imperscrutabile al pensiero raziocinante.

Così in Melantone le due potenze storiche su cui si fondava la civiltà spirituale del tempo, e cioè l'antichità

---

(1) ' Quid est philosophia moralis? Est notitia praeceptorum de omnibus honestis actionibus, quas ratio intelligit naturae hominis convenire et in civili consuetudine vitae necessarias esse, quaesitis fontibus praeceptorum arte et demonstrationibus, quantum fieri potest. Sed eruditissima definitio est haec. Philosophia moralis est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit '. *Epitome Philosophiae moralis* 1538, inizio. Inoltre più esplicitamente a p. 4 si dice di essa: ' quod ad externam et civilem consuetudinem vitae attinet '.

(2) C. R. XII 691, cf. XI 495: ' Vera philosophia est noticia quaedam legis divinae, agnoscit Deum, videt hoc discrimen turpium et honestorum divinitus nobis insitum esse, iudicat puniri atrocia scelera a Deo '.

ritrovata e la religione della rivelazione rifatta intelligibile, si unirono con un legame, che preparò l'intelligenza storica del loro rapporto al Lessing e al Leibniz. E anche la terza potenza, che appunto allora cominciava a spiegarsi, e cioè quella delle scienze sperimentali e della conoscenza della natura, trovò già posto in questa mente universale, come amore per l'astrologia e per gli studi storici. Questa unione di antichità, cristianesimo e riconoscimento moderno della natura nello spirito tedesco ha poi determinato in prima linea il carattere di esso. Infatti, dall'azione continuativa esercitata da queste grandi potenze del passato sulla vita e sul pensiero tedesco si sviluppò quell'universalità d'istinto storico e filosofico, che costituisce il tratto distintivo dell'intelligenza tedesca. In questo senso il Leibniz fu il continuatore di Melantone. La permanente e viva comprensione di Platone giovò al Winckelmann come strumento per ritrovare la conoscenza dell'arte greca. Il desiderio di una fonte genuina e pura della tradizione cristiana fece nascere una critica creatrice. E quando queste potenze storiche s'incontrarono integre, pure e poderose negli spiriti di Herder, di Hegel, di Ranke, dal ravvisamento, dalla comprensione, dal collegamento di esse sorse la storia universale, che dagli aspetti dell'esistenza storica dell'umanità cerca di pervenire alla conoscenza di ciò che l'uomo è.

3.

La teoria melantoniana del lumen naturale.

Melantone fa risalire a presupposti comuni della natura umana il nesso esistente tra le scienze, il corso storico della rivelazione nell'umanità, e la trasformazione di essa in proprietà dell'uomo nella fede. Tali fondamenti comuni rendono possibile un evidente collegamento delle esperienze nelle scienze, e contengono le condizioni psicologiche per lo sviluppo della rivelazione e dell'intelligenza che la fa propria: essi risiedono principalmente nel lumen naturale, nella luce naturale. La teoria del lumen

naturale è la teoria filosofica fondamentale di Melantone intorno al nesso ideologico; è a un tempo fondamento filosofico dei suoi manuali scientifici e della sua dottrina di fede. Perciò essa divenne in Germania importante fondamento per la elaborazione della teologia naturale, del diritto naturale, insomma del sistema naturale.

E in questo punto si mostra un rapporto notevole di questo filosofo filologo con le sue fonti. Indubbiamente egli sentiva l'influenza della tradizione scolastica. Questa aveva tramandato appunto anche la teoria della luce naturale; e da essa Melantone, oltre a varie altre cose, desunse la distinzione scolastica delle virtù, passata in consuetudine sin da Pietro Lombardo e da Tommaso. Ma dimostrerò, come tutto il carattere del nesso ideologico melantoniano in filosofia e teologia sia stato affatto diverso da quello del pensiero scolastico. Melantone attinse la sua filosofia agli antichi. Ma qui si determinò un rapporto singolare, che è sfuggito a quanti sinora si sono occupati di lui. La teoria della luce naturale, che, come si è detto, costituisce il fondamento comune così dei suoi manuali scientifici come della sua dottrina religiosa, è attinta in prima linea da Cicerone, e sulle orme di quest'eclettico è dal Melantone illustrata, completata ed ampliata mediante Socrate, Platone, Aristotele, gli Stoici e gli autori cristiani. In particolare essa, per quanto riguarda la motivazione delle scienze (artes), riceve un ampliamento della massima importanza dall'unirsi con la teoria aristotelica dei principi. Grazie a quest'ampliamento, la teoria stessa potè servir di base anche ai manuali filosofici di Melantone. Il sostrato materiale di questi ultimi è dato prevalentemente da Aristotele, al quale essi in generale si attengono anche nella tradizione e nella partizione della materia. L'autore stesso si è espresso in maniera chiara su tale rapporto: egli vedeva in Aristotele il suo maestro. Occorre tuttavia rilevare, che questi manuali semplificano molto e sviluppano Aristotele, nella direzione di Cicerone, degli scrittori cristiani e degli studiosi contemporanei della natura. Ben diverso è però il rapporto con le fonti

nella dottrina morale e religiosa. Tutti i concetti filosofici essenziali, coi quali Melantone dette premesse plausibili e collegamento alla sua dottrina morale e religiosa, derivano prevalentemente da Cicerone e dalla tradizione che a questo fa capo.

È noto che i *Loci* di Melantone nacquero nel 1521 dalle sue lezioni interpretative della Lettera ai Romani. Questa rappresentava magistralmente l'intiero processo della fede, e da essa Melantone enucleò l'intiera dottrina della fede, elaborandola poi e ampliandola, alla sua maniera, ad ogni nuova edizione. Ma ora apparve una cosa notevole. La prima edizione eliminava ogni uso di proposizioni filosofiche, e ciò rispondeva al nuovo spirito riformatore: era il distacco completo dalla scolastica e dal suo miscuglio di metafisica e di fede cristiana. Ma nella rielaborazione delle successive edizioni furono introdotte nell'opera sempre più numerose premesse, sempre più numerosi termini medi filosofici. Si trattava di una ricaduta nella scolastica? Questo è il giudizio abituale: e tuttavia io lo ritengo erroneo. Melantone non inserì una metafisica; egli non rinnovò l'impresa della scolastica. Egli risalì alle premesse generali della coscienza, che rendono possibile una fede superiore e la formazione di una serie di tesi positive di fede. Questo fu almeno il grande indirizzo dell'opera sua.

E appunto ciò lo condusse a Cicerone. In questo egli trovava la teoria dei principi di una superiore vita religioso-morale esistenti nella natura umana. Questa teoria nelle sue varie forme aveva già avuto una parte importante nell'elaborazione della primitiva dottrina cristiana, era stata ammessa nello stesso canone, e specialmente il discorso di Paolo ad Atene le aveva conferito posizione d'autorità. Pertanto come fonti filosofiche della dogmatica protestante si potrebbero addurre anche molti passi dei padri della Chiesa e degli scolastici; e sarebbe un lavoro utile. Ma io qui mi propongo soltanto di mettere in chiaro per così dire le radici di tutti questi rapporti secondari mostrando il rapporto di Melantone con Cicerone.

4.

La concezione melantoniana stabilisce una separazione tra le scienze e la fede cristiana.

Nelle scienze la certezza si fonda sull'esperienza universale, su principi immediatamente sicuri, e su dimostrazioni; mentre gli articoli di fede attingono la loro sicurezza dalla testimonianza di Dio data dalla storia sacra e dall'esperienza cristiana. Ma entrambe le categorie di verità hanno insieme le loro premesse ultime e la loro base nella luce naturale. È necessario pertanto esaminare tutti gli scritti più importanti di Melantone, per illustrare questa teoria: li espongo in tesi separate.

Tesi Prima.

Ogni conoscenza naturale ha tre criteri, l'esperienza universale (experientia universalis), i principi innati o elementi conoscitivi (notitiae nobiscum nascentes), e l'ordine con cui le verità si collegano (ordo intellectus). Per esperienza universale Melantone intende il consenso di tutte le persone normali in una data esperienza. Come fonte di questa tesi fondamentale della sua teoria della conoscenza egli stesso indica gli Stoici [1].

Tesi Seconda.

Non si potrebbero pensare assenti dallo spirito i principi o elementi conoscitivi innati, senza incorrere nella perturbazione del nostro intuito delle cose e del nostro agire; il nostro concetto della natura rimarrebbe distrutto, la società sciolta. Pertanto essi sono una luce, che rischiara la via dell'uomo nel pensare e nell'agire. Questa luce viene dall'alto. Gli elementi imme-

(1) Questa tesi, come teoria delle tre diverse fonti della conoscenza, è aristotelica già per il suo contenuto. Melantone la attribuisce agli Stoici; nella *Fisica* XIII 186 ai dialettici. Di tutta la teoria tratta Melantone *De anima* C. R. XIII 143 sg.

diati del sapere (notitiae) sono immessi in noi da Dio e sono in armonia col pensiero divino. Essi contengono in sè i fondamenti di tutte le scienze speciali, la motivazione della teoria dei numeri, della teoria dello spazio, della logica e della metafisica, della dottrina etica, giuridica, politica. Melantone porta esempi, dei quali alcuni sono molto evidenti, altri tali da destare stupore. Esempi chiarissimi sono i seguenti: il tutto è più grande della parte, ogni cosa è o non è (quodlibet est aut non est), la causa non può esistere prima dell'effetto. Esempi che suscitano meraviglia sono invece i seguenti: vi è un Dio eterno, sapiente e buono, l'uomo è creato a sua immagine, a lui si deve obbedienza, i delitti che perturbano la società vanno puniti. In ogni scienza speciale occorre ritrovare questi elementi naturali, primitivi, e l'ordine di essi.

Dopo Platone, specialmente Aristotele fondò la teoria secondo cui la ragione è la capacità dei principi, mediante i quali le esperienze vengon collegate in conoscenza. Melantone si richiama alla dottrina aristotelica [1]. Aristotele aveva già esposto chiaramente la teoria del metodo architettonico, costruttivo: la sua età dovette ricavare questo pensiero dallo stato contemporaneo delle conoscenze matematiche e logiche. Secondo lui, ogni sapere derivato e mediato presuppone un sapere immediato dei principi supremi, che coopera con la percezione. Il Nus è la capacità di tali principi; ed essi sono ciò che vi è di più certo. Se noi isoliamo da Aristotele queste tre proposizioni, abbiamo ciò che di lui accettava Melantone. Ma è noto che in Aristotele questa teoria, applicandosi alle forme sostanziali, aveva assunto un aspetto speciale, determinato dallo stato contemporaneo del pensiero scientifico [2]. Orbene, secondo Aristotele sono oggetto del sapere immediato i concetti, nei quali si esprime il vero non legato a condizioni di tempo. E si conoscono inoltre le oscurità e con-

(1) *Erot. Dial.* C. R. XIII 648. Cf. circa i rapporti della sua dialettica con Aristotele, ibid. 750.

(2) V. la mia *Einleitung in die Geisteswiss.* I. 244 sgg.

traddizioni, nelle quali fu avvolto Aristotele dallo sforzo di mettere questa tesi in accordo coi dati dell'esperienza. — Il nominalismo aveva abbattuto la teoria delle forme sostanziali: e Melantone era nominalista al pari di Lutero. Secondo lui, la teoria delle forme sostanziali come realtà fuori dell'intelletto era sorta solo dall'aver mal compreso Platone e Aristotele [1]. E poichè la teoria platonico-aristotelica dei principi in questa particolare forma storica fu lasciata cadere dalla maggior parte dei contemporanei di Melantone, come da lui stesso, tanto più semplicemente, chiaramente, istruttivamente, potevano isolarsene le tre proposizioni generali su enunciate.

Melantone inoltre si richiama anche alle relative tesi stoiche [2]. Infatti i concetti stoici « di valore universale » (κοιναὶ ἔννοιαι, notiones communes) vengono indicati anche come « innati »; e in tal senso li intende il conciliativo Melantone.

Ma tuttavia è in primo luogo da Cicerone ch'egli assunse tale teoria, derivante da uno stato di coscienza, che rispondeva alla sua propria situazione. Come ho dimostrato già in altra occasione [3], nel periodo della dominazione mondiale romana la filosofia aveva avuto il compito di trovar la base più solida e universale possibile ai concetti romani sulla vita, alla naturalis ratio esistente negli ordinamenti della vita. Secondo Cicerone, questa base è costituita dal sapere immediato, il cui carattere sta nel fatto che le rappresentazioni fondamentali immediate appaiono presso tutti i popoli. Tali sostrati, accertati dal consensus

---

(1) *Erot. Dial.* C. R. XIII 520 intorno a Platone ed Aristotele: 'Uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur. Platonis grandiloquentia, qui saepe de ideis figurate loquitur, et prosopopoeias facit, praebuit occasionem posterioribus, ut fingerent ideas esse communes naturas, nescio ubi volitantes'. 529: 'genera et species nihil sunt extra intellectionem'.

(2) *Loci* 1559 p. 182, de lege naturae: 'Philosophi hoc lumen vocant noticiam principiorum, vocant κοινὰς ἐννοίας et προλήψεις'. Cf. *Erot. Dial.* in C. R. 537, dove viene sviluppato secondo Luciano, con riferimento anche a Plutarco, il concetto di τέχνη (ars) e di καταλήψεις (propositiones certae et firmae seu demonstrationes).

(3) ARCHIV IV 4, p. 614 sgg. (qui sopra, p. 12 sgg.).

gentium, si estendono a tutto il campo delle capacità fattive (virtus) dell'uomo [1], abbracciando i principi della conoscenza teoretica, la legge morale, la coscienza giuridica, la coscienza della libertà. Essi vengono additati da Cicerone in un bel quadro come luce interna, che rischiara la via all'uomo che sente e opera. Mentre secondo Aristotele e la Stoa sono necessarie le esperienze perchè tali elementi conoscitivi si rendano manifesti nella coscienza, invece Cicerone non rileva ciò, per contro descrive l'oscurarsi di essi causato dalle passioni [2].

Orbene, questa concezione ciceroniana rispondeva al bisogno morale-religioso di Melantone. La concezione sacerdotale-aristocratica e metafisica del Medio Evo insisteva sul rapporto tra la suprema conoscenza filosofica, cui l'uomo può giungere mediante i suoi principi naturali, e la perfetta teologia, cui esso si eleva mediante la rivelazione; per Melantone si tratta del rapporto tra un sostrato morale-religioso operante universalmente dappertutto e il processo di fede da quello reso possibile. La luce naturale e la dottrina ecclesiastica erano state fuse dai padri della Chiesa, da Tommaso [3] e dai suoi succes-

(1) Interpreto Cicerone collegando il rilievo uniforme ch'egli dà ai principi di tutta la virtus (spec. *Fin.* V 21, 59; *Tusc.* III, initio), con la differenza ch'egli riscontra tra la virtus teoretica e le tre virtutes pratiche, e quindi anche con la differenza tra i principi di questi due lati dell'attività umana constatata negli Offici (*Off.* I 4 e 5). Da ciò risulta anche l'ammissione di principi per la perspicientia veri. La subordinazione dei principi intellettuali alla virtus è poi ancor più espressamente accentuata in *Off.* I 6. Ne risulta un'inserzione dei principi della conoscenza teoretica nel sostrato naturale anche più ampia di quanto Cicerone sia solito ammettere; senonchè egli non aveva interesse a farlo.

(2) Indico Cicerone come il primo, che nella letteratura a noi pervenuta presenti questa teoria importante del lumen naturale; ma naturalmente con la riserva, che essa può essere stata enunciata prima da Antioco o da qualche altro Greco. L. c. p. 619 (qui sopra p. 16) ho messo in rilievo come il movimento intellettuale greco-romano, creato dal circolo di Scipione Africano minore, da Panezio e da Polibio, sia stato promosso da bisogni romani, e come da questo tempo in poi anche i professori greci abbiano risentito l'influenza dei bisogni romani.

(3) Per la teoria della luce naturale nei Padri rinvio all'esposizione magistrale di HARNACK, specialmente II 116 sgg.; per la stessa teoria in Tommaso al *Contra Gentiles* l. I c. 3; l. III c. 46: ' Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. In his quae sunt naturaliter nota, nemo potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat '.

sori con una catena di sillogismi; e nei loro scritti si stende un mare infinito di possibilità astratte, di ragioni e contro-ragioni: tutto è argomentazione, il cui scopo è intellettualistico, e che tuttavia non si dà requie se non dopo aver distrutto ogni sapere teoretico. Melantone, partendo dal vivente processo morale-religioso, pone la nobile natura umana, bramosa di verità e di moralità, nella sua totalità in relazione col processo della fede. Poichè inoltre egli congiungeva la teoria aristotelica dei principi con la teoria ciceroniana della luce naturale, così sulla base di questa teoria fondamentale poteva anche comporre i suoi manuali secondo il metodo sintetico, come li richiedeva il proprio bisogno didattico. Perciò egli nei *Loci* così inizia l'esposizione: « Come da Dio è data la luce agli occhi, così agli spiriti umani sono impartiti alcuni elementi conoscitivi, mediante i quali si riconoscono e si giudicano la maggior parte delle cose ». Senza essi la vita non sarebbe degna dell'uomo. E anche nelle ulteriori osservazioni di Melantone si nota, perfino nei singoli concetti e nelle stesse parole, l'influenza di Cicerone [1].

De verit. qu. 10 art. 6: ' In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur '. E quindi intellectus è habitus principiorum simplicium et complexorum; intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; diversa dall' intelletto è la ratio, il ratiocinari, cioè la capacità di inferire, il pensiero discorsivo.

(1) MELANCHTON *Erot. Dial.* C. R. 647: ' Principia vocantur noticiae nobiscum nascentes, quae sunt semina singularum artium, divinitus insita nobis. ' Cf. con queste parole CICERO *Fin.* V 21 § 59: ' Natura ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. Nostrum est, ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere '. *Tusc.* III I § 2: ' Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum '. L'insita di Cicerone (anche *Nat.* I 44; *Fin.* I 31, IV 4 e 18; *Leg.* I 18) ricompare inoltre in Melantone XIII 586: ' inseruit nostris mentibus hoc principium: Quodlibet est aut non est. ' 608: l'uomo ha ' insitas notitias non aliunde acceptas ', e quindi non è affatto un prodotto della natura. 611: ' Numerorum notitia prius insita est mentibus '. Anche l'espressione lumen naturale, storicamente tanto importante, proviene da Cicerone. *Ac.* II 26: ' Ratio quasi quaedam lux lumenque vitae '. *Tusc.* III 2 ' naturae lumen '. In Melantone, oltre al passo fondamentale XIII 648: ' (Principia) sunt enim lux divinitus insita mentibus ', anche 514 intorno al pensiero razionale: ' haec a naturali luce initium sumunt ', 534 circa i numeri: ' haec lux mentibus insita est ', 577: ' Cum autem in natura rationali hoc lumen deus accenderit ', —

Il concetto principale, che da Cicerone è passato a Melantone, è quello della luce naturale (lumen naturale), espressione che sta ad indicare l'importanza che il sapere immediato ha per la vita. La natura di questo sapere, che consiste in singole verità, le quali penetrano nel conoscimento e nella vita, da Melantone è con Cicerone indicato con le espressioni di nozioni conoscitive (notitiae), elementi (elementa) o principi (principia).

Il Descartes con un singolare circolo vizioso per dimostrare la certezza delle verità insite originariamente nella luce interna ricorse alla motivazione, che Dio non può ingannare: ebbene, lo stesso motivo si trova presso Melantone, il quale osserva che di fronte all'atteggiamento degli scettici non resta altro che appellarci alla volontà di Dio, che nella luce naturale e nell'evidenza ch'è propria alle verità di essa ci ha dato una direzione per la vita (1).

Tesi terza.

Questi principi si suddividono in due classi, giacchè alcuni sono teorici o speculativi, gli altri pratici. Speculative sono quelle verità naturali, che costituiscono il fondamento dell'edificio conoscitivo matematico e fisico. Una verità di tal tipo è la seguente: il tutto è più grande di qualsiasi sua parte. Pratiche son quelle verità, che regolano l'agire umano. Esempio: si conviene alla natura umana mantenere la società mediante l'esercizio della giustizia (2).

Aristotele accanto ai principi, mediante i quali dalle percezioni si costruisce la conoscenza teoretica, non ne

---

Loci theol. p. 182, *initio*, de lege naturae, ricompare l'immagine: ' Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae etc '. S'accorda con questo passo, ma ampliando l'immagine, l'altro degli *Erot. Dial.* p. 647: ' Ut lumen in oculis etc. ' Circa i semina cf. anche Mel. XIII 685, dove le notitiae innate son chiamate semina honestarum artium. L'espressione principia *Fin.* V 59 in Mel., oltrechè nel passo fondamentale XIII 647, si trova nel suo pieno significato 566; la stessa espressione 566, 586. — Analogie presso Tommaso p. es. *S. th.* I quaest. 12.

(1) C. R. III 645.

(2) Mel. *Erot. Dial.* C. R. XIII 649. *Loci theol.* p. 182.

pone mai altri, che regolino l'operare. Invece i concetti di valore generale degli Stoici comprendono in sè entrambe queste classi di verità. Cicerone nel libro I degli Offici si attiene allo stoico Panezio, distinguendo fra capacità attiva teoretica e pratica e fra i principi relativi. Questa partizione era diventata abituale nella tradizione scolastica: e quindi Melantone indica come affatto consuetudinaria al tempo suo la distinzione dei principi in teoretici (speculabilia) e pratici (1).

Tesi quarta.

Secondo Melantone, tutte le scienze (artes) si fondano su principi immediatamente certi. Questi consistono anzitutto in propositiones primae, da cui nasce ogni conoscenza: dalle proposizioni prime ne derivano poi altre, che passano come ipotesi a fondamento delle scienze. Così la proposizione: « la natura dell'uomo è indirizzata ad uno scopo determinato », è dimostrata nella fisica, e diventa poi senza dimostrazione, come ipotesi, cioè assioma, base della morale (2).

Melantone mette in rilievo, precisamente come Cicerone, l'immediatezza dei principi, il loro manifestarsi in ogni anima ben conformata; e nello stesso tempo, come Aristotele e i suoi successori, osserva che queste verità immediate si manifestano nella coscienza al contatto con l'esperienza (3).

---

(1) *Loci theol.* 182: ' Vulgaris divisio nota es, alia principia esse speculabilia, alla practica '.

(2) *Erot. dial.* p. 650. Alia divisio.

(3) Melanchthon. *de anima* C. R. XIII 144: ' Nec turbemur vulgari dictu: nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Id enim, nisi dextre intelligereturt, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diludicatio non prius fuerunt in sensu. Sed fatendum est, sensuum actione et singularibus obiectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad ratiocinandauni versalia, et ad iudicandum '.

Applicazione di tali tesi alle singole discipline.

1. — Numerare e pensare, aritmetica e dialettica, presentano la più stretta affinità, l'una e l'altra si fondano su assiomi, indipendenti da qualsiasi esperienza, i quali permettono di ordinare le esperienze. La possibilità di numerare e di ragionare dipende dalla luce naturale, manifestantesi mercè l'evidenza che accompagna il retto calcolare e dedurre. Le scienze dell'aritmetica e della logica, fondate sulla luce naturale che dà la capacità di calcolare e pensare, sono la guida atta a dare a queste due operazioni la massima perfezione (1).

Tra gli assiomi peculiari a queste due scienze Melantone ne segnala ripetutamente alcuni, per esempio che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, che due grandezze uguali ad una terza sono anche uguali tra loro, che ogni cosa è o non è. Le regole dialettiche non sono altro che la formulazione scientifica di qualche cosa, che per noi è certa nella luce naturale, grazie al senso d'evidenza che l'accompagna. Verità dello stesso tipo costituiscono la base anche della geometria e della fisica (2).

2. — La fisica costituisce il trapasso dagli assiomi delle scienze teoretiche alle verità pratiche. Il punto centrale, verso il quale riconfluiscono le scienze teoretiche, come condizione ultima del loro nesso razionale, è la coscienza di Dio: e da questo punto poi incomincia la prassi, che soltanto da tale coscienza trae la certezza del proprio scopo.

Questa coscienza in sostanza è innata, non data da alcuna prova. Noi possiamo spiegare i segni del mondo esterno, riferendoli a Dio, soltanto perchè « risplende » un

(1) MELANCHTHON, *Erot.*, C. R. XIII 514, 534, 536, 611.
(2) XIII 536, 627, 685, 686.

sapere immediato [1]. Anche questa teoria, che poi ritroveremo nello Schleiermacher, non è presa dalle note tesi degli scolastici, bensì ha le sue radici in Cicerone.

Questi capitoli di Melantone si leggono molto volentieri. Nel pensiero del genere umano esiste una connessione grandiosa, che in conclusione si fonda sulla posizione che l'uomo ha nell'universo. Il modo con cui Melantone intende la coscienza di Dio deriva da Aristotele e da Cicerone; e con queste semplici proposizioni si trovano d'accordo anche Kant, Humboldt, Schiller ed oggi Sigwart. La coscienza di Dio è fondata sul nesso razionale, che vive nel petto dell'uomo, tra universo e legge morale. In tutta la fisica melantoniana si sente da principio alla fine la concezione aristotelica della razionalità del cosmo. Sullo spirito di Melantone si rifletteva un raggio dello splendore proprio alla osservazione cosmica, che scruta le vie luminose degli astri; e mai lo abbandonò la letizia degli studi astronomici e fisici, che lo rallegrava in mezzo alla rabies theologorum e alla miseria del mondo politico contemporaneo. Essa sollevava al disopra di tutto ciò, e dilatava lo spirito di Melantone, che nella sua Fisica discute il fato degli Stoici e gli atomi degli Epicurei con una vivacità degna d'un contemporaneo di Cicerone. E nella sua dottrina sulla fede egli dedica un capitolo intiero alla coscienza di Dio esistente naturalmente nell'umanità e all'importanza che ha tale coscienza.

In entrambi gli scritti melantoniani l'immediata coscienza di Dio vien rafforzata da prove della sua esistenza. Se si paragona questa dimostrazione coi cinque argomenti di Tommaso, risulta manifesta la differenza tra la dottrina melantoniana della luce naturale e la conoscenza metafisica naturale di Tommaso. Gli argomenti di quest'ultimo si riferiscono ai rapporti di una scienza metafisica, quelli di

(1) 'Immo aliquam etiam Dei notitiam (in mezzo a ciò, vale a dire alla differenza tra l'uno e i molti ecc.) fulgere in nobis oportet, ut ad eam accommodari signa possint'.

Melantone, come quelli di Cicerone, alla concezione naturale [1].

La coscienza di Dio è una convinzione universale; senonchè è soggetta ad oscurarsi. Simili convinzioni, comuni a tutti i popoli, sono vere. Quest'argomento propriamente non fa che frazionare il valore universale della coscienza di Dio: ed era stato fatto valere da Cicerone con molta cura [2].

Gli argomenti dipendenti dalla natura di Dio sono esposti da Melantone nella Fisica e anche, riassuntivamente, nella Dogmatica. L'argomentazione teleologica, data nella Fisica, si attiene in complesso a Cicerone nel far intervenire la teleologia esterna, secondo cui gli astri si muovono per render possibile il computo del tempo, e la terra è ordinata per essere comoda sede dell'uomo, e a tal uopo provveduta di commestibili [3]. E tuttavia in Melantone del pari che in Cicerone con questa teoria della finalità esteriore s'accoppia il sentimento profondo della teleologia immanente nel cosmo, e specialmente nei movimenti degli astri.

Anche le prove dell'esistenza di Dio, che Melantone desume dai fatti del mondo morale, si ricollegano a Cicerone. Un essere spirituale non può aver tratto origine dalla materia, bensì presuppone un'intelligenza a base delle cose. La capacità di ordinare le esperienze, la voce della coscienza che si fa sentire anche nel malfattore; in generale le idee in noi innate e tra esse specialmente quella di Dio, sono nel nostro interno la più sicura prova

---

(1) THOMAS *contra gentiles* l. I c. 12, ma più chiaramente *Summa theol.* Quaest. II art. 3. MELANCHTHON *loci*, de creatione p. 62 sgg. Da notare la retrocessione al settimo posto della prova tratta dalla series causarum efficientium, con l'osservazione: 'Septima est erudita'.

(2) MELANCHTON *loci theol.* p. 64 cf. con CICERO *Legg.* I 24, ma specialmente con le *Tusc.* I 30, dove accanto alla proposizione maggiore del 'consensus gentium' appare anche la minore melantoniana: 'Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est' *N. D.* I 62.

(3) Cf. MELANCHTHON, *Physica* C. R. XIII spec. 345 sgg., e d'altra parte CICERO *Tusc.* I 67-70, ma specialmente *N. D.* II 81 sgg.

spontanea della divinità. E senza questo superiore rapporto e senza la coscienza di esso non potrebbe esistere neppure l'ordine sociale (1).

3. — Con la coscienza di Dio si collega nell'animo umano la legge morale. Infatti Dio è il legislatore supremo del mondo morale, e il contrassegno dell'origine divina e della dignità dello spirito umano è costituito appunto dalla legge morale a lui naturalmente innata. « La legge di natura è la conoscenza naturale di Dio e del criterio morale, vale a dire della differenza tra ciò ch'è lodevole e ciò ch'è cattivo, immessa da Dio nel genere umano, allo stesso modo che negli spiriti umani è stata immessa da Dio la conoscenza dei numeri » (2). Questa luce naturale, che ci dà la coscienza dell'autorità della legge morale e del rapporto di essa con Dio, si manifesta nel giudizio della coscienza, così sotto forma di timore della collera divina, come sotto forma di tranquillità di coscienza (3). Quindi esistono principi pratici innati, principi della vita. « I principi pratici sono conoscenze naturali o verità conosciute da natura, che regolano la vita morale degli uomini, sicchè la natura stessa dell'uomo certifica della differenza tra divino e malvagio, che è stata immessa da Dio negli spiriti umani. » Tali principi sono i seguenti: si deve obbedire a Dio facendo ciò ch'è lodevole ed evitando il male; l'uomo è ordinato per la società.

Questa dottrina melantoniana è patrimonio comune della tradizione. Dagli Stoici essa pervenne, specialmente attraverso Cicerone, Seneca, e le fonti giuridiche romane, sino ai Padri e agli scolastici (4). La speciale concezione melantoniana si collega in complesso anch'essa fin nelle

---

(1) *Tusc.* I 66. *Legg.* I 33. *N. D.* I 4; II 53. Cf. DESCARTES, meditazione terza: Dio ha impresso nell'anima umana la coscienza di Dio come impronta del creatore.

(2) MELANCHTH. *Loci* p. 139.

(3) *Eth. doctr. Elem.* C. R. XVI 171.

(4) Per Agostino cf. JODL, *Gesch. d. Eth.* I 377, che dà i passi fondamentali; per gli scolastici GASS, *Lehre vom Gewissen*, NITZSCH'S JAHRBÜCHER F. PROT. THEOL. 1879. 3.

parole con Cicerone. Melantone le tolse il pesante abito scolastico e la ricondusse alle sue antiche sorgenti (1).

4. — Secondo Melantone, la coscienza morale ci addita come sua propria condizione la libertà del volere; anzi tutto il complesso della vita morale-religiosa richiede come fondamento la libertà stessa. Egli aveva chiara coscienza che sopprimendo la dottrina della libertà doveva crollare ogni concezione ideale della vita in genere, e in particolare dovevano andare in rovina i concetti morali-religiosi del cristianesimo. Pertanto, dopo breve esitazione, si fece difensore della dottrina della libertà tra i protestanti contemporanei. Chi legge le sue disquisizioni su tal argomento, si trova trasportato in pieno tra le discussioni, da cui nacque il libro ciceroniano *De fato*. In nessun punto egli deriva così nettamente da Cicerone, come in questo.

Queste discussioni erano state nuovamente eccitate dallo scritto di Lorenzo Valla *de libero arbitrio* (1493). Melantone discusse ampiamente questo problema in tre scritti, proponendosi di combattere l'opera artificiosa del Valla. Questi in un dialogo pieno di spirito e di vita aveva cercato di rafforzare l'una con l'altra la dottrina ecclesiastica della predestinazione e la teoria stoica del nesso causale universale della natura (2); ma il suo vero scopo era

(1) Mel., C. R. XIII 649. In questo passo si rilevi la definizione XIII 566 che nella sua impressionante energia ricorda noti passi ciceroniani, e specialmente la citazione di Cicerone in Lattanzio: ' Lex naturae est notitia principiorum practicorum de moribus, et conclusionum inde extructarum, congruens cum regula aeterna et immota mentis divinae, quae principia cernimus et amplectimus firmo assensu, quia notitiae eorum nobiscum nascuntur, divinitus insitae humanis mentibus in creatione ut sint testimonia, quod sit Deus, et ostendant, qualis sit Deus et regant ac iudicent actiones nostras '. Tra le risonanze ciceroniane dei passi di Melantone già citati rilevo ancora specialmente il frequente uso di honestum in quella medesima accezione (p. e. *de offic.* I 14), che è così significativa in Cicerone, e di aeternum (p. e. *Leg.* II 81) e immutabile (p. e. *R.* III 33; Mel.: immobile). Anche l'ampia polemica contro gli Epicurei in rapporto a finis hominis (C. R. XVI 170 sgg.) corrisponde all'importanza che la stessa polemica assume nel secondo libro del *De finibus* ciceroniano.

(2) Melanchth. *De anima* C. R. XIII 158. Occorreva: ' considerare discrimen stoicarum opinionum et doctrinae ecclesiasticae, in quam stoica deliramenta Manichaei et Valla impie trasfuderunt '. Cf. contro lo scritto del Valla XVI 193,194, dove questo scritto è con aspre parole attribuito a spirito di contraddizione e di vanagloria.

stato quello di dimostrare la subordinazione delle azioni umane alla necessità insita nel concatenamento di cause ed effetti. Con questo scritto la teoria stoica del nesso causale dell'universo, necessario e senza lacune, comincia ad acquistar credito nella filosofia. Più tardi, come dimostrerò, in Hobbes e nello Spinoza questa influenza stoica doveva allearsi alla potenza della moderna conoscenza della natura, quale fu fondata dal Galilei. E allora il predominio dei concetti naturalistici nell'interpretazione dei fatti spirituali raggiunse il suo punto culminante. Melantone s'oppose ai primi inizi di questo movimento; e in modo speciale rimproverò al Valla la premeditata e maliziosa unione della teoria della natura operante necessariamente con la dottrina della predestinazione. Spesse volte d'allora in poi è stato ripetuto il trucco di questo miscuglio, talvolta da teologi che volevano così trovare una comoda conciliazione col pensiero moderno, talvolta da filosofi, che volevan trovarla con la teologia. A questa confusione si oppone Melantone fin dal suo primo apparire. Perciò egli discute separatamente due forme di assalti contro la dottrina della libertà, da un lato la teoria del nesso causale operante senza eccezione e universalmente, dall'altro la dottrina della predestinazione (1).

Contro il pericoloso avversario Melantone si scaglia molto appassionatamente. La sua discussione del contrasto tra la teoria della natura operante necessariamente e la teoria della libertà si riconnette in complesso ai dibattiti dello scritto ciceroniano sul fato; e l'avviso di Melantone è quello stesso di Cicerone (2).

La libertà è certa, giacchè abbiamo in noi stessi la coscienza che le nostre azioni esterne sono in nostro po-

(1) *De anima* C. R. XIII 158, capitolo de libero arbitrio. Una categoria di avversari della libertà sostiene la veduta stoica della fatalis necessitas, e nel corso del mondo sopprime tutti i contingentia; l'altra addita soltanto la infirmitas humanarum virium.

(2) Circa il concetto melantoniano sulla libertà del volere cf. XXI 14 un foglio ritrovato tra le sue carte dopo la morte: « Cognitio servit voluntati. Non perinde ut Tirannus est in re pubblica, ita voluntas in homine. Et ut Consiliarius Tiranno subiectus, ita sic et intellectus ».

tere. Questa coscienza è comune a tutti gli uomini saggi e pii. La coscienza che noi abbiamo della legge morale non ci permette di considerare Dio come causa delle azioni malvage. Queste massime, ove se ne tolga il colorito teologico, si possono ritrovare in Cicerone e in Plutarco; e come geniale suscitatore di tutte queste discussioni va considerato Carneade, uno dei più acuti pensatori di tutti i tempi, che in nome della coscienza della libertà e della responsabilità morale aveva respinto la teoria stoica della natura operante necessariamente [1].

Quindi Melantone passa a combattere la dimostrazione che gli Stoici davano dell'operare necessario della natura; nell'etica riduce quest'argomentazione a un certo numero di sillogismi, che poi mostra falsi. A due di questi argomenti degli Stoici egli dà rilievo particolare; e sono entrambi contenuti negli scritti di Cicerone.

Uno di questi argomenti consiste nella connessione delle cause e degli effetti in natura, connessione esistente senza interruzione e coattivamente da causa ad effetto, che va dalla posizione reciproca degli astri alle condizioni d'illuminazione sulla terra, al clima, al temperamento, dal quale poi finalmente dipendono le azioni. Queste proposizioni, che nascono dal principio della connessione logica della natura, dalla tesi causale, corrispondono alla teoria odierna della connessione fisica senza lacuna di tutti i processi nell'universo secondo la legge della conservazione delle forze. Per combatterle, Melantone si riferisce espressamente alle obiezioni loro mosse da Cicerone nello scritto sul fato, e quindi in ultima analisi al grande Carneade.

---

(1) Melanchthon, specialm. *Elem. doctr. Eth.* C. R. XVI 198 sgg,. e poi *de anima* C. R. XIII 157 sgg. *Loci* 65 sgg. Cf. Cicero *F.* c. 14 sgg., Plutarco nello scritto sulle contraddizioni interne della dottrina stoica c. 34 e 47. Sull'atteggiamento di Carneade in questa discussione cf. Schmekel, *Philosophie der mittleren Stoa* p. 155-184. Che Melantone abbia letto lo scritto di Plutarco e se ne sia servito nell'esporre e combattere la teoria stoica, è dimostrato dalla citazione che ne fa negli *El. Eth.* 195. Le affermazioni di Melantone riferite nel testo sono desunte dagli *El. d. Eth.* 197. È conforme a quanto dice Melantone, oltre Cicerone, anche Aristotele. *Eth.* III 7, 1113, b, 6.

Cicerone niega che nel complesso universale vi sia necessità. Se questa esistesse, anche il movente degli appetiti risiederebbe nelle preesistenti cause naturali, e allora le nostre azioni non sarebbero in nostro potere; quindi nè giudizio nè pena sarebbero giustificabili. Siccome noi però siamo immediatamente certi della loro giustizia, giacchè su questa indistruttibile coscienza riposa tutto l'ordine sociale, la necessità dei processi naturali non può estendersi ai processi psichici. Invece qui, nel mondo psichico, alle cause esteriori che agiscono sull'uomo e son caratterizzate dalla necessità, s'aggiunge una causa interna, il cui carattere è la libertà. Questo carattere si manifesta nel giudizio morale e nel diritto alla punizione. Melantone fa sue anche nelle parole queste tesi ciceroniane, completandole solo con la distinzione scolastica, secondo cui, in opposizione alla necessità, in Dio e negli esseri spirituali dalla libertà promana la contingenza (1).

Mentre questa prima grande dimostrazione stoica si teneva sul terreno del concatenamento reale delle cause e degli effetti, un'altra minore toccava i rapporti logici. È propria della verità l'immutabilità, e quindi essa è indipendente dal tempo. Pertanto ciò che appartiene al futuro deve avere lo stesso carattere di necessità, che avrà una volta che sia diventato passato. Cicerone è stato console: questa proposizione è vera, e la sua contraria è falsa. Ma lo stesso deve valere anche per l'altra proposizione: Cicerone sarà console. Pertanto tutte le proposizioni disgiuntive, che in riguardo ad azioni umane ammettono due possibilità, son false. Melantone, riferendo quest'argomentazione contro la libertà e accingendosi a combatterla, si richiama espressamente ai luoghi relativi di Cicerone e di Aristotele. Egli

(1) *El. Eth. Doctr.* p. 195 sgg., da confrontare con Cicerone *Fat.* spec. §§ 23,25 sgg., 31,39 sgg., 48; cf. anche, per la terminologia comune a Cic. e Mel., *N.* II 97. *Fat.* 18. La bella dissertazione del Trendelenburg, *Notwendigkeit u. Freiheit in der griechischen Philosophie*, Beiträge I 112 sgg., presenta una lacuna tra la Stoa e i Neoplatonici e Boezio, e quindi nel punto più importante per il mio assunto.

con Aristotele risolve la difficoltà come segue: un'affermazione è vera, se risponde alla realtà; ma siccome quest'ultima in rapporto all'avvenire nei casi predetti è ancora indeterminata, a questo avvenire non può applicarsi il termine di verità (1).

Una cosa è la discussione intorno alla necessità nel concatenamento di tutti i processi della natura e intorno alla libera volontà, un'altra la contesa intorno ai rapporti tra libera volontà e predestinazione. La prima questione secondo Melantone è suscettibile d'esser risolta sicuramente e nettamente. Nella seconda questione si tratta di un po' più o di un po' meno, e Melantone andò soggetto a mutamenti rilevanti nel delimitare questi concetti elastici. Sono da notare due cose. L'effetto dei peccati sul sostrato naturale dell'uomo è espresso da Melantone con concetti, che si trovano già in Cicerone. In un passo notevolissimo questi espone come le scintille della luce naturale sieno presto estinte, depravate e corrotte nella nostra anima da cattivi costumi, da idee errate, dalle favole dei poeti e dal contagio della folla (2). Se approfondiamo questo pensiero, vedremo sorgerne i concetti intorno all'effetto dei peccati sul sostrato naturale, e particolarmente sulla libertà, che si ritrovano nella tradizione cristiana dai Padri a Melantone. Occorre rilevare anche un secondo punto. Melantone era stato educato nelle idee umanistiche. Per qualche tempo il suo spirito mite e moralmente fine si lasciò dominare dall'energia impetuosa della dottrina di Lutero sulla predestinazione; ma poi egli ritornò in sè, e domandò campo libero per la libertà nella vita cristiana protestante. E tutti gli attacchi, che perciò egli ebbe a sostenere per opera dei luterani zelanti, non fecero che rafforzarlo nel convincimento, che tutto il processo di elevazione dell'umanità si basava sulla coscienza della libertà.

---

(1) MELANCHTH. op. c. 197 sg. cf. con CICERONE *Fat.* 21 sgg., ARISTOT. spec. *de interpr.* c. 9. Su tutto ciò v. TRENDELENBURG, op. cit. 667 sgg.; ZELLER II 2ª p. 228,589.

(2) CIC. *Tusc.* III 1 sgg. cf. *Legg.* I 33.

5. — Secondo Melantone, fa parte della luce naturale anche la nostra convinzione dell'immortalità.

Se filosofi antichi l'hanno negata, ciò dipese soltanto dall'essersi in loro oscurata la luce naturale, in conseguenza dei peccati. Melantone fonda la sua specifica dimostrazione su Senofonte, Platone e Cicerone; e con intelletto critico rileva come probativi specialmente due argomenti. Anche qui segue il maestro Cicerone nel respingere i concetti metafisici, attenendosi invece ai fatti di coscienza. Nell'anima vi è la coscienza del proprio legame con Dio, un alto senso della propria dignità, rafforzato dalla illazione, che la luce naturale in noi insita non può derivare dalla materia. La distinzione che la nostra coscienza fa tra bene e male, il verdetto che sentiamo pronunziarsi in essa, escludono che l'impunità del tiranno o dell'assassino sieno l'ultima parola di Dio, esigono che la parte migliore del genere umano non sia destinata al nulla. Il felice sviluppo che tali considerazioni presentano in Melantone deriva dai celebri capitoli delle *Tusculane* di Cicerone, e le singole proposizioni son prese dal *Fedone* platonico, e dalla raffigurazione platonica del giudizio dei morti nel *Gorgia* e nella *Politeia* (1).

Ho ampiamente esposto gli elementi di giudizio; ormai possiamo domandarci, se in Melantone non si trovi già l'intiera teoria della teologia naturale, che poi fu proclamata nel secolo decimottavo dai deisti inglesi e dai razionalisti tedeschi. Bastava che si dileguasse il mito della caduta nel peccato e l'uso fattone da Paolo, ed ecco apparire la teologia naturale; e non soltanto in germe, ma bell'e compiuta, armata di tutto punto. Credo d'aver anche dimostrato che Cicerone occupa il primo posto fra le fonti di questa teologia naturale, mentre Aristotele e gli scolastici compaiono soltanto in seconda linea.

---

(1) Il passo principale di MELANTONE si trova nel *de anima* C. R. XIII 173, capitolo de immortalitate animae humanae. Cf. con esso specialmente CIC. *Tusc.* I 26-81.

Indubbiamente Melantone è sotto l'influenza di tutta la tradizione dei Padri e degli scolastici; egli ne conosce i concetti e li adopera; ma rifiuta il nesso metafisico, in cui tali concetti stavano presso gli scolastici. Coscienza interiore, fatti dell'esperienza interna: ecco dove sta per lui il fondamento della conoscenza filosofica e teologica. E in questo punto al suo bisogno veniva incontro ciò che aveva prodotto la filosofia dell'impero romano tra la fine dell'era antica e l'inizio dell'era cristiana. Anche Lutero nei suoi *Discorsi a tavola* poneva Cicerone molto al disopra di Aristotele. L'elemento, che in questa grande età era comune all'umanismo e alla riforma, univa entrambi nello sforzo di rivolgere nuovamente la filosofia al soggetto vivente e volitivo, come aveva già fatto Cicerone prima d'ogni altro di cui ci sieno pervenute testimonianze.

5.

I manuali di Melantone.

I manuali filosofici di Melantone sono modelli di chiarezza, di ordine e di elegante convenienza di dettato. Questo gran genio didattico del secolo liberò le scienze filosofiche dalla casistica del pensiero scolastico, dalle distinzioni concettuali spinte all'infinito, dal linguaggio artificioso, infine da tutto il polverume medioevale; e tuttavia seppe conservare, di contro agli umanisti, la stringatezza del procedimento logico. Ma da lui tuttavia non uscì un nuovo soffio di vita.

Melantone e i suoi affini spirituali dell'umanismo furono i creatori della filosofia filologica; e in particolar modo il primo fondò una nuova scuola peripatetica tedesca. Il suo affaticarsi intorno alla valorizzazione propedeutica della filosofia cattedratica lo riconnette ad Aristotele. Da giovinetto s'era proposto di rendere intelligibile e accettabile l'Aristotele genuino; e diventato uomo portò in buona parte a compimento tale disegno. Tuttavia già nell'interpretazione melantoniana di Aristotele non mancano

profondi travisamenti, volti a semplificare il maestro e ad adattarlo al nominalismo, alla progredita scienza della natura, e specialmente alle idee cristiane. Nella trattazione ch'egli fa dell'etica antica la sua propensione e il suo studio sono ripartiti in ugual misura tra Aristotele e Cicerone; e alla dichiarazione dei quattro libri dell'Etica nicomachea e alle illustrazioni della Politica si uniscono i prolegomeni e gli scolii agli Offici di Cicerone. Ancor più s'allontanano dal maestro i manuali didattici di Melantone, che per lo più s'accordano con la partizione aristotelica della materia, ma su questa base costruiscono un umanismo cristiano consono all'età.

Tra questi manuali, quello che più s'avvicina ad Aristotele è la Dialettica. Come l'autore dichiara espressamente, egli qui volle interpretare Aristotele solo con Aristotele stesso, tranne un po' con Alessandro d'Afrodisia e con Boezio. Ma tuttavia la sua dialettica si trova sulla linea che da Aristotele per Tommaso conduce a Cristiano Wolff. L'Agricola aveva messo, al posto della teoria aristotelico-scolastica degli universali, il riconoscimento che il pensiero astratto fa delle uniformità esistenti in natura. Secondo Melantone, dalla cooperazione delle proprietà esistenti nella realtà col sostrato dello spirito umano nasce la conoscenza sistematica con metodo sintetico; e tale cooperazione di esperienza e pensiero può esser determinata meglio di quella tra esperienza, principi innati, e procedimento deduttivo. In questa dialettica tuttavia non c'è alcun alito dell'avvenire. Melantone fa consistere l'esperienza universale nell'insieme dei fatti, intorno ai quali sono d'accordo gli uomini intelligenti, e non fa il minimo tentativo di dare dell'esperienza un criterio critico in luogo di questo criterio volgare. Il diritto di procedere da un limitato numero di casi a proposizioni generali per via d'induzione vien fondato sull'assenza d'istanze negative; ma in luogo degli universali s'ha un limitato numero di concetti e di assiomi, che hanno il loro fondamento nel sostrato dell'uomo e grazie ai quali le esperienze si costruiscono nel pensiero. Dappertutto si mette in rilievo l'importanza che in tale costruzione ha la

matematica: i processi del raziocinio vengono sviluppati con chiarezza magistrale, risalendo dagli elementi alle forme complesse. E così la filosofia cartesiana, quando cominciò ad esercitare la sua influenza, trovò il terreno preparato [1].

Anche i manuali melantoniani di Fisica e Psicologia quanto alla materia sono attinti da Aristotele; ma aumentano questa materia con l'apporto delle accresciute conoscenze naturali contemporanee, e dànno ad Aristotele un indirizzo teologico. Oltre che per questa veduta scolastica, essi interessano lo storico anche per ben altri motivi: infatti questi due scritti, pur così polverosi ed antiquati, son documenti di prim'ordine per intendere le condizioni di vita del dogma protestante, sebbene nessuno abbia sinora saputo valorizzarli in tal senso. Inoltre essi attestano anche l'esistenza di un rapporto generale nell'accennato ambiente di vita. Abbandonata la teoria degli universali, rimasero superstiti, come nucleo centrale di Aristotele e così pure di Platone e della Stoa, una teologia ed un panpsichismo, molto atti a ricevere in sè e a motivare con pensieri generali la superstizione popolare ed ecclesiastica ancor viva in Ger-

(1) L'Agricola aveva avuto intenzione di scrivere intorno agli universali. I relativi accenni si trovano nel libro primo dell'opera *De inventione*. Agli universali corrisponde una communis et universalis natura, senza la quale non gioverebbe all'intelletto la cooperazione delle singole cose da lui ammessa. 'Singularia in universali conveniunt.' — La Dialettica di Melantone comparve nel 1520 come *Compendiaria dialectices ratio* (C. R. XX 711 sgg.) e quindi, completamente rimaneggiata nelle varie edizioni, nel 1547 col titolo di *Erotemata dialectices* (C. R. XIII 513 sgg.). La *Compendiaria ratio* è caratterizzata, in confronto con gli *Erotemata*, dal mancarvi alla fine i sei ultimi praedicamenta e i postpraedicamenta, le considerazioni di teoria della conoscenza, e la trattazione dei sofismi; il numero dei loci è minore; sono notevoli le obbiezioni contro la conversione dei giudizi e contro la terza figura del sillogisma (Lorenzo Valla). Come fonti appaiono: Aristotele cf. p. 762, Cicerone (scritti retorici) cf. p. 734 sgg., Quintiliano cf. p. 717, 747, 750, 753, 762. Vi sono rinvii a Giorgio di Trebisonda p. 793 e ed Erasmo p. 728. Negli *Erotemata* si cita una quantità immensa di scrittori; fra gli antichi, Senofonte p. 640; Platone p. 516, 20, 39 45 sg., 69, 84, 92, 608, 23, 52 sg., 58, 74, 80, 707, 17, 25, 40; Aristotele 527, 37, 45 sg., 58, 74, 87, 90, 95, 97, 99, 617, 24, 28, 48, 52 sg., 67, 72, 81, 92, 713, 27, 29 sg., 36 sg.; ma specialmente p. 750 è importante per i rapporti con Aristotele come fonte; Cicerone p. 515 sg., 71 sg., 603, 08, 19 sg., 24, 29, 34, 40, 44, 60, 65, 87, 93, 747: Seneca p. 527, 689; Andronico p. 570; Plutarco p. 537, 718; Luciano p. 537, 658; Euclide p. 640; Tolomeo p. 553; Galeno p. 652, 74, 78; Aless. d'Afrod. p. 515; Gellio p. 749; Omero p. 536, 73, 661, 730 sg.; Sofocle p. 744; Euripide p. 711; Esopo p. 723; Tucidide p. 744; Demostene p. 623, 43, 45, 706; Isocrate p. 662; Orazio

mania, e questo fu un elemento assai importante dell'atmosfera dell'età riformatrice.

Il trattato di fisica.

Elaborato e scritto con cura particolare fu il manuale di fisica. Dopo l'introduzione, il primo libro, conformemente all'importanza fondamentale che nel sistema melantoniano ha la teoria del lumen naturale, prende le mosse dalla coscienza di Dio contenuta nella luce naturale: e questa costituisce il fondamento dell'intiera opera. Segue poi, come parte principale del libro primo, un'estesa trattazione astronomica, generalmente riconosciuta come buona esposizione del sistema tolemaico. Gli altri libri contengono le teorie aristoteliche sulle cause finali, sul movimento dei quattro elementi, e sulle proprietà dei processi naturali; ma questo materiale aristotelico, in luogo del suo ordine originario, presenta un indirizzo di ben diverso genere. A differenza da Aristotele, nella fisica di Melantone Dio non è il punto d'arrivo, ma il punto di partenza. Per interesse teologico si respinge la teoria copernicana; e per lo stesso interesse si sostituisce all'eternità

---

p. 660; Virgilio p. 742; Corpus iuris p. 691. Tra gli scrittori del mondo cristiano vengono citati Boezio p. 518, 20, 65, 68; Ireneo p. 717; Crisostomo p. 740; Gerolamo p. 748; Agostino p. 559, 628, 32, 69, 737; Pietro Ispano p. 515; Duns Scoto p. 520 (ne respinge la teoria); Valla 609, 55, 747 (polemizza contro di lui); Pico 719. — L'andamento degli *Erotemata* è il seguente: Lib. I, dopo un'introduzione, si tratta dell'essenza e contenuto della dialettica. Qui Melantone si richiama a Pietro Ispano. 'Dialectica est ars artium, scientia scientiarum (dottrina delle scienze), ad omnium methodorum principia viam habens.' La prima parte di essa è la explicatio simplicium vocum, quindi segue la trattazione della definitio (nominis; rei; delle otto specie) e della divisio (quattro specie). La chiusa è costituita dalla trattazione de methodo, cioè dall'indicazione del procedimento da seguire per servirsi di questi concetti sulle voces simplices. Il libro II tratta de compositione. Anzitutto vengono riuniti in proposizioni le singole parole e concetti. A. de propositione a) categoria 1. affirmativa-negativa, 2. universal.-particul. 3 indefinita-singularis b) hypothetica. 4. vera-falsa. 5. necessaria-contingens-impossibilis. B. de oppositione et conversione (si riconoscono i vantaggi della conversione). C. de modalibus (propositionibus). Il lib. III riguarda il collegamento dei giudizi e tratta 1. il sillogismo, 2. l'entimema, 3. l'induzione, 4. gli esempi, 5. il sorite, 6. de regulis consequentium. Il lib. IV contiene la 2ª parte della dialettica. La prima finora trattata era iudicatrix; ora segue l'altra, inventrix, cioè la topica, dopo brevi accenni alla risoluzione dei sofismi. In questo libro è messo a frutto specialmente Agricola *de inventione*. — Il prospetto da me fatto mostra dappertutto come l'Organon di Aristotele sia stato riadattato alle vedute contemporanee, acquisite mercè la scolastica.

del mondo la dottrina della creazione. Sono eliminate le forme sostanziali, e resta così come motivazione del divenire un variopinto brulichìo di forze: Dio, le forze astrali, le opposizioni operanti negli elementi, la materia e le forze psichiche vegetative, così animali come razionali. È sciolto il legame che mercè la teoria degli universali teneva unito il mondo, e invece da Pico e dal venerato Reuchlin s'infiltrano elementi d'altro genere. Soprattutto Melantone accoglie dalla scolastica posteriore una distinzione, che limita bensì il territorio in cui può esercitarsi il dominio del sapere naturale e dell'intelletto, ma al di là di quello dà via libera alla fantasia della fede. È la stessa distinzione, di cui poi si servirà a ben altro fine anche il Leibniz. Nell'intelligenza di Dio è fondato un rapporto, regolato da legge e necessario, che si manifesta soprattutto nei movimenti degli astri, prodotti da necessità fisica secondo determinate leggi, e quindi non da spiriti astrali. Separata da quest'ordine regolato da leggi e necessario, esiste nell'universo l'azione delle forze libere e del caso: nel complesso mondiale al sistema della necessità si contrappone quello della contingenza. Mentre il necessario è causato dalla razionalità di Dio, la contingenza scaturisce dalla libertà di Dio e di tutti gli spiriti malvagi e buoni, come pure dal fluire irregolare della materia, e quindi degli elementi e dei loro miscugli. Invero la libera volontà esistente in Dio dispone sovranamente delle leggi di natura, e ciò appare nei miracoli, tramandati con attendibilità storica. I miracoli sono le testimonianze della libertà divina, e quindi su di essi è fondata essenzialmente la fiducia nella provvidenza e l'adempimento delle promesse divine. E anche oggi, dappertutto e incessantemente, ciò che esce fuori dalla regola attesta il dominio di forze libere. Relazioni simpatiche invisibili dominano la natura: le stelle influiscono sul temperamento degli uomini, e il temperamento a sua volta determina la loro sorte; anzi gli astri esercitano perfino sulle inclinazioni degli uomini un

potere segreto, che Melantone ha orrore di approfondire. Dall'agitarsi della materia e degli spiriti rampolla incessantemente il caso; e possono enumerarsi non meno di sei fattori di casualità, Dio, gli angeli buoni suoi ministri, gli spiriti maligni, i temperamenti, le inclinazioni derivanti dalle stelle, i caratteri, e finalmente l'irrequieta mobilità della materia. Si vedono figli dello stesso padre dotati di differenti attitudini di corpo e d'anima: alla loro generazione hanno presieduto stelle differenti. Se nell'ora della generazione sono favorevoli il Sole, la Luna, Venere, e Mercurio, si generano poeti, musici, oratori, se si frappongono ad ostacolare Saturno e Marte, nascono spiriti antimusicali e ruvidi. Piante e pesci risentono la forza degli astri. Si dànno indizi di avvenimenti che stanno per verificarsi in natura, i quali, indipendentemente da ogni nesso causale, indicano il futuro: tali rapporti magici derivano dagli spiriti maligni. Una forza tenebrosa è propria alle imprecazioni, ed essa proviene da demoni, che possono venir invocati mediante scongiuri. Si dànno alleanze tra incantatori e il diavolo, ed esse permettono di invocarlo e di prenderlo al proprio servizio: in questi trattati l'uomo rinnega il suo creatore. Policrate si lasciò sedurre dal diavolo a ritenere eterna la propria fortuna, e così s'indusse ad azioni, che causarono la sua rovina. Recentemente in Norimberga il diavolo ha mostrato ad un prete dei tesori in una coppa di cristallo; e realmente il prete trovò in una grotta dei dintorni della città il forziere, ma appena egli fu entrato, la grotta precipitò e lo uccise. Tra questi avvenimenti « fuori dell'ordine naturale » vanno annoverate anche le apparizioni di spiriti. Melantone ci presenta lo stesso spunto, che appare nel Don Giovanni, quello cioè della statua, che prende a dire: « Tu vai in fretta per la strada, il peccato vuol penitenza ». Quindi racconta come spesso sieno state vedute nell'aria schiere di spiriti combattersi tra loro: tali apparizioni sono figure di cose future. Anche i parti mostruosi possono essere segni straordinari di fatti imminenti. Insomma, per parlare con Faust,

Ora l'aria è così piena di tali larve
Che nessuno sa, come possa evitarle.
Se anche il giorno ci sorride chiaro e ragionevole
La notte ci avviluppa in fantasmi di sogno;
Noi torniamo lieti da un campo verdeggiante,
E un uccello gracchia; che gracchia egli? Malaugurio.
Cinti mattina e sera da superstizioni
Vi sono gli spiriti, vi sono apparizioni, vi sono presagi.

Il trattato sull'anima.

Lo stesso indirizzo presenta lo scritto di Melantone sull'anima, rimaneggiamento dello scritto aristotelico fatto con criterio teologico e mettendo a profitto le conoscenze naturali contemporanee. Pertanto esso comincia con un'ampia anatomia dell'uomo, dove son utilizzati i lavori da Aristotele e Galeno sino al contemporaneo Vesalio. A proposito delle costole vi si osserva, non però senza malizia: « Poichè Eva fu formata con una costola d'Adamo, e tuttavia il numero delle costole è uguale tanto nell'uomo che nella donna, bisogna ammettere che l'uomo in origine abbia avuto tredici costole. La tredicesima costola era nel punto, ove l'uomo si mette la cintura; questa venne levata, e da essa fu formata Eva ». Dopo quest'inserzione dell'anatomia volgare, che fa riscontro a quella dell'astronomia volgare nella fisica, Melantone procede seguendo l'ordine dei concetti aristotelici. Collegandosi al concetto dell'anima vegetativa, segue anzitutto una breve fisiologia della nutrizione, quindi considerazioni sul sonno e i sogni. Già tra i sogni naturali, prodotti da cause fisiche, ve n'ha di profetici, che si producono nei temperamenti dotati di attitudini al sogno. « Io potrei raccontare molti episodi di tal genere, riferentisi all'ultima guerra ». Altri sogni sono realmente profetici, e son suscitati nell'anima da Dio; vi sono però anche sogni diabolici: scene di banchetti e di danze appaiono alle streghe, che tuttavia non abbandonano perciò le loro fattucchierie. Melantone potrebbe raccontare di simili sogni diabolici, specialmente a proposito degli Anabattisti. Segue indi la teoria del potere generativo, quindi gli organi del senso, le percezioni esterne, il senso interno, nel quale le impressioni si collegano, la

capacità di desiderio e gli affetti che ne derivano, la capacità di movimento locale. E siccome ormai nella serie graduale delle attitudini psichiche si è giunti alla forza spirituale, alla suprema attitudine dello spirito (mens), Melantone la rappresenta a un tempo come luce interna, come capacità architettonica, che costruisce le esperienze, e come coscienza che con legge immutabile condanna il male; e a questo punto dà un'ampia teoria delle idee innate. Riferisce bensì, travisando molto Aristotele, la distinzione che questi fa tra intelligenza attiva e passiva e quella tra la comprensione di ciò che esiste e l'attività autonoma e inventrice dello spirito. Il punto culminante di tutta l'opera si ha poi nell'ampia esposizione del libero arbitrio e dell'immortalità dell'anima. Accanto alle risurrezioni di Lazzaro e di Cristo, come prove dell'immortalità son recate anche le apparizioni di spiriti. « Gli scrittori pagani dicono espressamente di essere stati indotti ad abbracciare tale opinione dal fatto indubbio, che dappertutto appaiono spiriti, che spesso vengono veduti e sentiti, anzi spesso perfino parlano con gli uomini. E si possono recare vari esempi tratti non soltanto dai libri. Io stesso varie volte ho avuto consimili apparizioni e conosco molte persone degne di fede, che mi assicurano non solo di aver veduto spiriti, ma anche di essersi trattenute a lungo con loro ».

L'etica melantoniana.

Con la fisica secondo Melantone si collegava la psicologia, e sul fondamento di entrambe si elevava, in conformità con la struttura del sistema aristotelico, l'etica.

In questo, più ancora che negli altri manuali, il substrato aristotelico è fortemente modificato mediante Cicerone, la tradizione scolastica e la teologia: infatti con questo manuale Melantone s'accostava al punto centrale del pensiero indipendente riformatore. E nell'etica quest'indipendenza di pensiero si manifesta grazie alle più peculiari doti di Melantone. Anche in lui operava la grande volontà di Lutero, volta a riformare la società tedesca; e quindi per tutta la vita egli lavorò intorno all'etica. Questo lavoro presenta varie oscillazioni. Mentre ancora la prolusione te-

nuta a Wittenberg sosteneva il pensiero della sua gioventù, e cioè l'instaurazione della genuina filosofia aristotelica, più tardi, tra le burrasche dei primi anni della Riforma, Melantone vedeva nella filosofia soltanto « l'impero delle inezie ». Quando poi si rivolse nuovamente ad essa con l'introduzione agli Offici, contrappose la dottrina morale, come guida alla vita civile, alla dottrina della fede. Più tardi tuttavia si riprese, riconoscendo nella dottrina della libertà il saldo fondamento d'ogni riforma morale della società, nella legge di moralità ch'è in noi il fondamento necessario anche del processo religioso. E in conseguenza cercò ormai di stabilire un rapporto intimo tra la filosofia morale, la legge mosaica, e le forze e promesse della fede. La prima manifestazione di quest'indirizzo dello spirito melantoniano fu l'*Epitome philosophiae moralis* del 1538; e ancor più intimo divenne il legame tra morale filosofica e teologia in un rimaneggiamento dello stesso manuale, uscito col tilolo di *Elementa doctrinae ethicae.* Questo scritto segna il massimo ravvicinamento tra etica filosofica ed etica teologica. Perchè esso potesse avvenire, occorreva da un lato che nell'etica filosofica la luce naturale venisse interpretata e dimostrata dal cristianesimo, dall'altro che nella dottrina religiosa come anche nell'etica teologica ivi contenuta il processo religioso si fondasse sulla coscienza e sulla libertà. E così ormai filosofia e teologia percorrono entrambe l'intiero ciclo della vita religioso-morale. La filosofia morale ha il suo principio nel compimento dell'opera di Dio nel mondo; di qui scaturiscono legge, virtù e ordine sociale. In tal modo la teologia acquista la forza tranquillante che risiede nella fede cristiana e nelle promesse di essa; e quindi essa contiene un ordine storico, positivo, di fede e di opera. « La dottrina celeste e la filosofia debbono mettersi a confronto nella Chiesa, e da questa comparazione ciascuna delle due specie di dottrina uscirà più luminosa ed amabile » [1]. Giunto Melantone a questo sta-

---

(1) MELANCHTHON, *Elem. eth. doctr.* C. R. XVI, 170.

dio di maturità, cerchiamo ora di fissare l'etica e l'importanza di essa sulla base dei suoi *Elementi di dottrina etica.*

TESI PRIMA.

La luce naturale della nostra coscienza c'insegna che esiste una legge morale immutabile, intangibile, messaci nell'anima da Dio. Pertanto anche la filosofia ripone lo scopo dell'uomo nel riconoscere la legge di Dio e osservarla. Se molti filosofi collocano lo scopo dell'uomo nella virtù, ciò deriva dall'oscurarsi della luce naturale; e il fondamentale e spontaneo accordo sulla virtù come scopo dell'uomo riconduce a Dio come punto centrale, sul quale si fonda la legge della virtù.

Pertanto la filosofia morale può definirsi come sviluppo della legge di natura secondo metodo scientifico. Quindi le dimostrazioni della filosofia sono soltanto lo sviluppo di ciò che si contiene nella natura umana; e di questo contenuto l'elemento più elevato è la coscienza della differenza tra bene e male. Questa è la più chiara orma di Dio nella natura umana, che attesta l'origine di essa da uno spirito eterno, che distingue il bene dal male. Gli spiriti umani sono come specchio, su cui si riverbera la saggezza di Dio [1].

Questa proposizione dai noti passi di Cicerone passò nella tradizione patristica e scolastica. Per Melantone è certo ch'essa si accorda anche con Aristotele. Nella discussione con le correnti nominaliste egli designa questo sustrato anche come proprietà innate (concreatus habitus) [2]. E

(1) C. R. XVI 23, 171 sgg., inoltre XX 23: ' Naturalis lex est sententia communis, cui omnes homines pariter assentimur, atque adeo quam Deus cuiusque animo insculpsit, accommodata ad mores '.

(2) C. R. XXI 117. ' Quod vero dico leges naturae a Deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam a Deo nobis regulam iudicandi de moribus. Sed ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro '.

anche a questo punto l'ampia polemica contro la dottrina epicurea del piacere e contro l'unilaterale dottrina stoica della virtù ci riportano sempre all'età ciceroniana (1).

Tesi seconda.

Espressione della legge morale naturale è il decalogo. Essendosi oscurata la luce morale, Dio ha dato in quello l'esposizione autorevole della legge morale naturale.

Melantone ha comune con Lutero tale identificazione della legge naturale con la legge di Mosè: ma nell'etica melantoniana essa conduce ad unire il decalogo con la dottrina morale aristotelica. La legge morale naturale comprende il riconoscimento di Dio, l'obbedienza verso di lui, e l'operare in modo utile alla società umana per amor di lui. L'abito della volontà, che corrisponde a tale legge, è la virtù, che formalmente è permanente indirizzo della volontà all'adempimento delle rette massime, ma sostanzialmente è accordo dell'anima con Dio, in quanto questi ha preso parte alla legge.

E come il decalogo si divide in due tavole di leggi, così la virtù si divide in due classi. La prima di queste abbraccia i rapporti con Dio, e la formazione di esse spetta alla fede. Ma dalle virtù teologiche si differenziano le sociali, che costituiscono la seconda classe e son contenute nella seconda tavola: queste formano il campo specifico dell'etica filosofica.

Tale identificazione della legge morale naturale col decalogo ha avuto molta efficacia, grazie al grande Catechismo

(1) Che nell'Etica sia messa a partito la tradizione teologica, risulta dalle seguenti citazioni, che traggo dallo Herrlinger, *Theologie Melanchthons* p. 226: Origene 21, 83; Agostino 11, 446; Bernardo, Antonio Apol. 285, 38; Gerolamo 11, 734; Basilio 11, 675; Gioviniano Apol. 243, 36; scuola scotistica 21, 84; Graziano cons. lat. 2, 198; Gerson, ibid. 1, 320; Wiclef 16, 449; Geiler di Kaisersberg 10, 469; Sebald Münster, Reuchlin 11, 215 e 999; Rodolfo Agricola 11, 438.

di Lutero. Sembra che questo concetto sia sorto in Lutero, sia stato formulato dal Melantone, e che poi di questa formulazione si sia servito a sua volta Lutero [1].

TESI TERZA.

La legge morale naturale è la regola, immutabile e dappertutto valida, dell'ordine sociale umano. Su questa proposizione Melantone fonda l'attuazione sistematica del pensiero fondamentale della riforma. Secondo questo pensiero, la fede fa l'uomo sovrano del mondo, ma non già con lo staccarlo da esso, non col separare la vita monastica dalla mondana, bensì col semplice operare dell'uomo, nel posto sortito da ciascuno, per l'opera di Dio nel mondo. Il pensiero fondamentale di Lutero, che nasce dalla sua fede come manifestazione esterna di essa, cioè « eseguire nel mondo l'opera di Dio », o, più precisamente, che la sfera d'azione della fede è la società secolare e l'ordinamento di essa, consegue la sua applicazione scientifica nell'etica mediante l'indirizzo sociale di questa, e quindi mediante la concezione della legge morale come principio formativo dell'intiera società. In tal modo il pensiero di Lutero, secondo cui la nuova fede evangelica conteneva il principio formativo interno della società tedesca, per opera di Melantone si fonde col principio dell'etica antica, secondo cui nelle idee morali sono riposte le forze formative della società, e ad esse debbono subordinarsi società, Stato e diritto. Pertanto il secondo libro di Melantone subordina lo Stato e il diritto alla legge morale: esso si attiene al libro quinto dell'etica di Aristotele.

Io cercherò di esporre le relazioni tra legge morale, diritto e Stato, come le concepì Melantone, e di

(1) Intorno al concetto melantoniano della virtù cf., oltre Aristotele, CICERONE *Off.* I 4, 14; *Fin.* 21, 58, 60. Sull'identificazione della legge morale col decalogo, LOMMATSCH, *Luthers Lehre*, p. 60 sgg.

mostrare anche quanto questi fosse poco capace di pensiero profondo in questa materia.

La giustizia nel suo concetto più largo è per lui l'unità delle virtù sociali; egli la considera secondo Aristotele come obbedienza integrale alla legge in uno Stato, che sia retto da leggi adatte, e secondo Platone come obbedienza di tutte le forze alla ragione o come mantenimento dell'ordine stabilito dalla legge divina [1].

Da questo concetto largo della giustizia Melantone ne distingue uno ristretto, per cui essa regola i doveri verso gli altri uomini nella vita comune; in questo senso deve definirsi, coi giuristi romani, come « ferma e costante volontà di dare a ciascuno il suo » [2].

Le conclusioni derivanti da tali norme son contenute nel decalogo, le cui leggi pertanto sono universalmente obbligatorie così nella vita collettiva giuridica e politica, come nella vita individuale.

Al disotto di questo diritto naturale, e legato alle norme di esso, si trova il diritto positivo, che mediante decreti dei poteri legittimi aggiunge al diritto naturale più precise determinazioni per motivi plausibili. Esso pertanto si fonda sull'autorità sovrana e su plausibili motivi di ragione. Il rapporto così stabilito da Melantone è pensato in maniera analoga a quello che corre tra le verità necessarie della filosofia e la fede rivelata, fondata sull'autorità di Dio e sull'azione libera di lui.

Queste affermazioni di Melantone in complesso coincidono con la tradizione derivata da Aristotele e Cicerone. Tutta la sua teoria è poco utile all'elaborazione dei con-

(1) *El. eth. doctr.* C. R. XVI 223: ' Iustitia est aut particularis aut universalis. Universalem definit Aristoteles esse oboedientiam erga omnes leges in societate, quae honestis legibus regitur '. Ma preferisce la definizione platonica: ' oboedientiam esse omnium virium erga rectum iudicium rationis, id est, conservationem ordinis divinitus instituti '. Cfr. ARISTOT. *Nic. Eth.* V 3 sgg.

(2) Op. cit. 226. ' Iustitia est constans et perpetua voluntas, suum cuique tribuens '. Questa è la nota definizione che dà PLATONE *Rep.* l. I. p. 331 ricollegandosi a Simonide; ed essa divenne poi consueta presso i giuristi romani. (Cf. CICER. *Fin.* V 65,67. *De inv.* II 160) ' Animi affectio, suum cuique tribuens '.

cetti giuridici fondamentali, giacchè egli identifica il decalogo con la legge di natura e non separa ancora la legge morale dalle disposizioni giuridiche; tuttavia rende le teorie dei pensatori medioevali intorno al diritto naturale e al diritto positivo più consone ad un'età, in cui si andava formando una concezione più pura del diritto romano e sorgeva la Riforma. La mente universale di Melantone studiò a fondo anche il diritto romano, ed egli, come lo Jehring nell'età nostra, affermò già « il diritto romano essere in un certo senso una filosofia » (' ius romanum vere quandam philosophiam esse '). Secondo l'autorevole giudizio dello Stintzing, la genialità didattica melantoniana ebbe molta efficacia sui giuristi di Wittenberg, e i suoi sforzi contribuirono ad introdurre nella giurisprudenza il metodo sintetico, elevandola da inferiore ammasso di regole alla dignità di scienza. Neppure in questo campo tuttavia egli diè vita a concetti nuovi, e al pari dei suoi predecessori scolastici non seppe trovare la linea di separazione tra diritto e morale. Egli dà ragione dei grandi istituti giuridici della proprietà, del matrimonio, e così pure del potere punitivo e della sovranità, con certi concetti illustrativi intermedi, di cui però non esamina la provenienza, ritenendolo superfluo, all'uso di Cicerone. Questi principi intermedi sono la necessità della conservazione del genere umano, dell'ordine sociale, della tutela di esso. Nella questione, allora ardente, del diritto dei sudditi alla resistenza contro il sovrano, Melantone prese partito per il dovere dell'obbedienza illimitata, ma poi, dopo la dieta di Augusta, si attenne alla situazione reale dei fatti e al responso dato nel 1531 dai giuristi, riconoscendo il diritto di resistenza; anche la sovranità è soggetta alle leggi, e quindi agli abusi del potere pubblico si può opporre difesa con la forza (1).

---

(1) Rimando a quanto è detto in proposito nell'opera classica dello Stintzing, p. 283 sgg. Più preciso è Haenel, *Melanchthon der Jurist*, Zeitschr. f. Rechtsgesch., 8, 249, 1869. Eccessivamente sfavorevole è il giudizio del Kaltenborn, *Vorläufer des Hugo Grotius*, p. 211 sgg.

In tal modo son presentati i rapporti tra legge morale, Stato e diritto nell'Etica di Melantone. Conformemente alle vedute ivi esposte, come vedremo in seguito, egli nella sua dottrina religiosa concepisce l'azione derivante dalla fede come attuantesi nella comunità, come sociale.

Tesi quarta.

I valori della vita secondo Melantone.

Più importante di quest'atteggiamento scientifico, di principio, assunto da Melantone, è il constatare la profondità della sua visione morale nei confronti della realtà morale in se stessa. Egli, con la sua coscienza di riformatore, riconobbe profondamente la dignità degl' istituti della vita; e dall'ampiezza, con cui fece ciò, si può riconoscere quella, in cui si attuarono allora i nuovi valori proposti dalla Riforma.

La perfezione cristiana consiste nel seguire ciascuno la propria professione nella vera fede [1]. In questo periodo il concetto di professione si trasforma in quello di vocazione (vocatio), mediante la quale Dio assegna a ciascuno una determinata attività. Infatti nel processo della fede la volontà di Dio diventa decisiva per l'anima, e quindi la fede si manifesta nell'operare nel posto assegnato da Dio nel regno di Dio. Il pensiero di Lutero, per cui questi si separò completamente dal principio di Agostino, era appunto che la fede si manifesta nell'operare nel mondo l'opera di Dio, e che quest'opera della fede ha per suo campo la società temporale e il suo ordine. Questo pensiero viene svolto con l'elaborazione del concetto di vocazione. Fu molto importante il fatto, che giusto nella dieta d'Augusta questo concetto sia stato proclamato in contrapposizione alla santità negativa del cattolicismo [2].

La mutata valutazione della vita è espressa energicamente da Melantone con le sue affermazioni circa il ma-

(1) *Conf. Aug.* 27, 49; *Apol.* 287; C. Ref. 25, 464; 14, 26, 50, 82, 632, 699.
(2) *Conf. Aug.* Art. 21, 25, 27.

trimonio e l'educazione dei figli. Senza dubbio, il concetto trascendentale della purità degli angeli è indissolubilmente legato a quella metafisica religiosa, cui Melantone si attiene, ma egli tuttavia lascia cadere il collegamento di questo concetto con la vita monastica terrena. Egli respinge il rozzo concetto agostiniano della concupiscenza, e, come discepolo di Aristotele e di Cicerone, dà peso alla naturale conformazione organica dell'uomo. Anzi riconosce nello stesso istinto naturale una parte dell'ordine stabilito da Dio per la convivenza degli uomini sulla terra. Quindi per lui il matrimonio è base della società umana e scuola in cui si forma il senso collettivo; anzi esso può esser considerato addirittura come la sola verginità e purezza possibile sulla terra. Quindi egli ha scarse simpatie per i celibatari, che secondo lui è ben raro che abbiano occhi per la vita e devozione al bene comune [1]. Anche in ciò egli si mostra figlio di un'età dal forte volere, rivolta interamente all'ideale estetico. « L'unione matrimoniale è il più elevato grado dell'amicizia. » Così appunto nei quadri del Dürer si vedono nello stesso spazio Giuseppe che lavora alla pialla e Maria che allatta il suo bambino: e su tutto lo spazio aleggia un senso profondo per la bellezza del lavoro, della professione, e per la comunità di lavoro nel matrimonio.

Più profondamente d'ogni altro Tedesco prima di lui Melantone sentì il valore che hanno per la vita il sapere e la scuola nei loro vari rapporti. Egli, come più tardi lo Schleiermacher, accarezzava l'idea di una comunione morale di tutti i dotti: i maestri di tutto il mondo dovevano costituire un unico collegio, che, libero da vanagloria, fosse unicamente al servizio delle scienze. In queste, egli riconosceva un organismo: e stando al racconto del Camerarius egli, come più tardi il Comenius, accarezzò l'idea di compilare un'enciclopedia di tutte le scienze come base di ogni insegnamento. Una volta disse che fuori dell'Università

(1) C. R. 7, 526. 772; 16, 203; 21, 730; 23, 216. 399; *Apol.* 238 sgg.

non v'era vita. Tuttavia più profondamente dei suoi contemporanei riconobbe i rapporti della scuola con la vita professionale, e vide che l'istruzione superiore aveva il grande compito di formare i ceti dirigenti della società. Come mezzo atto a raggiungere tale scopo introdusse nel sistema scolastico l'umanismo cristiano, ch'era allora in Germania l'ideale della vita e dell'educazione. Anche in questo campo egli con i suoi lati forti e deboli è vero figlio del suo tempo e misura di ciò che questo scorgeva. Egli era affatto inetto a qualsiasi relazione estetica con gli antichi, e invece il contatto morale con essi era in lui vivace e naturale come cosa spontanea. La debolezza dell'età si manifesta nettamente soprattutto in quanto egli non considera ancora le scuole inferiori nei loro rapporti con la sorte e la vita professionale delle classi meno elevate. Ciò derivava da quella mancanza di comprensione delle classi lavoratrici, che doveva manifestarsi nel modo più terribile nel giudizio e nell'azione verso la rivoluzione dei contadini. Tutto considerato, egli fu il più grande maestro d'uomini in quest'età illuminata, lieta di lavorare e virile.

Melantone riconosce il valore morale della vita di lavoro proficuo. « Le opere della vita economica e politica sono buone opere, e nell'uomo pio esse costituiscono un vero ossequio verso Dio ». Quindi la vita contemplativa dei monaci è una vana lotta contro la natura stessa. Egli ha ragione: la contemplazione monacale ha offuscato nelle nature attive la luce dell'operare e ne ha paralizzato il braccio, oppure col dualismo tra ideale religioso e azione mondana ha sottratto quest'ultima all'elaborazione etica. L'aver tolto di mezzo tale dualismo fu una vera benedizione, ed è solo da deplorare che Lutero e Melantone sieno stati proprio essi i primi ad introdurne un altro nei rapporti tra fede e pensiero. Ma nel mondo dell'azione lo eliminarono. Quindi Melantone considera anche la proprietà e la sua distribuzione come un limite imposto da Dio all'egoismo. Più profondamente, che non con questa concezione negativa del rapporto tra proprietà e volontà,

penetra nel rapporto indissolubile che corre tra libertà di volere effettiva, non soltanto formale, e un campo d'azione di proprio dominio l'altra tesi melantoniana, secondo cui il lavoro proficuo è una virtù. Infatti, in ciò che riguarda commercio e denaro Melantone occupa una posizione intermedia tra le vedute medioevali di Lutero e le idee affatto moderne di Calvino in materia di politica commerciale.

Per Melantone, come per il cancelliere Bacone, la poesia era la rappresentazione di verità mediante immagini. Mai la Germania ebbe un altro periodo in cui l'intelligenza e la volontà morale operosa abbiano esercitato così vasto dominio sulla vita e sull'arte. Allorchè Melantone parla di Virgilio o di Plinio, si capisce la poesia di Hans Sachs meglio che dallo studio di molti poeti contemporanei. Si tratta sempre di vedere che cosa insegnino i poeti, quale sia il loro contenuto didattico. Tale carattere dell'età si manifesta anche nel fatto che le opere simboliche del Dürer costituiscono il culmine della sua operosità creatrice. Lo scopo delle arti figurative per Melantone è la rappresentazione dell'ideale. « Allorchè Zeusi dipinse Elena, era presente alla sua anima un ideale di donna composto dagli esempi migliori ». Egli considera Omero come specchio della vita stessa. Amava la musica e il canto: allorchè nella primavera le schiere di giovinette percorrono i verdi prati cantando, certamente accanto a loro vi son come custodi gli angeli. Tra i pittori egli con sano gusto apprezza specialmente il Dürer. « Io udii Alberto Dürer che diceva com'egli in gioventù avesse amato le figure colorite e svariate quanto più era possibile, e come fosse stato assai soddisfatto nello scorgere in un proprio quadro tale varietà; ma che più tardi, in età matura, aveva cominciato ad attenersi alla natura, e poi aveva osato imitarne l'aspetto genuino, riconoscendo ormai in questa semplicità consistere la vera arte » (1). Questo è il genuino Melantone col suo sentimento classico. Egli vide sempre nella forma semplice

(1) C. R. 6, 322; 5, 522.

e pura anche il meglio dell'espressione linguistica: il senso naturale della bellezza, più che il rigorismo morale, gli rendevano insopportabili l'ubbriachezza, gli abiti rigonfii, la smoderatezza nei piaceri della vita.

Egli sentì nella maniera più viva il proprio legame col suo popolo tedesco e con l'impero tedesco, di cui amava la storia. Fu partigiano di Cesare, e quando questi si mise contro la Riforma, rivolse la propria fiducia verso i principi elettori, come supremo senato del genere umano. Poichè però dallo Stato chiedeva principalmente che curasse, nella libertà garantita da leggi, le arti e le scienze, dopo dure esperienze fatte alle Corti e coi principi preferì le città libere imperiali come sedi di tranquilla cultura. Politicamente era in fondo un aristocratico, partigiano dell'equilibrio del potere imperiale coi diritti e le libertà delle classi elevate: in ultima analisi, un risoluto difensore dell'ordine giuridico esistente come fondato da Dio. Infatti Dio parla nel potere. « Con lungo lavoro Dio ha dato il paese in mano ai Franchi mediante guerra ordinata e onorevole vittoria. » Gli sembra perfino criminoso, che i contadini non vogliano esser servi della gleba. Vi è un ritratto di Federico il Saggio, fatto dal Dürer, nel quale si scorge con meraviglia, che il pittore ha voluto esprimere specialmente il senso della dignità e potenza principesca: questi erano i sentimenti dell'età in cui visse Melantone.

Se ora diamo uno sguardo riassuntivo agli scritti filosofici di Melantone, appare evidente come sia soltanto molto relativa la loro indipendenza dalla teologia; ma lo spirito di progresso ch'è in lui è tuttavia indirizzato ad una più netta delimitazione dei rispettivi territori. Egli disapprova tanto la religione filosofica del Campanus e di altri liberi pensatori quanto la sudditanza della filosofia verso la teologia. E il principio, su cui tale indipendenza si fonda, è quello della luce naturale (lumen naturale) e della naturalis ratio.

6.

Luce naturale e rivelazione in Melantone.

Ora, quale rapporto istituisce Melantone tra luce naturale e rivelazione? Si può dire che in questa domanda sia contenuto il problema più urgente ed universale, che allora si presentasse alle scienze spirituali. La risposta può attingersi soltanto dalla Dottrina sulla fede di Melantone, che fu uno dei libri più efficaci di quel secolo. Esso contiene la prima formulazione della nuova pietà sorta dalla genialità religiosa di Lutero, e nel gruppo che a Lutero faceva capo era intellettualmente superiore ad ogni altra dogmatica. L'età creatrice del protestantismo produsse tre opere dogmatiche fondamentali: 1° quella anzidetta di Melantone, che fissò il contenuto religioso della chiesa luterana; 2° lo scritto di Zuinglio sulla vera e falsa religione, che esercitò influenza duratura specialmente sulle comunità riformate di lingua tedesca; 3° l'*Istituzione* di Calvino, che dette perfezione formale alla rigorosa dottrina riformata. Con quest'ultima opera si chiuse l'età creatrice della dogmatica protestante; ad essa seguì poi un'infinita letteratura dogmatica, il cui comune contrassegno è la scomparsa di quella viva genialità religiosa, che aveva contraddistinto le tre opere suddette.

Allorchè apparve la prima edizione del libro di Melantone, Lutero riconobbe ch'era degno di stare immediatamente vicino alle Sacre Scritture; ma siccome tanto il libro quanto i tempi mutarono, così tra i Luterani a questo elevato apprezzamento successe un sentimento opposto, e la contesa, allor cominciata, circa l'importanza storica della dottrina melantoniana sulla fede non è ancor terminata. Anche ultimamente il Ritschl ha attribuito principalmente agli errori di Melantone la colpa dell'essersi la chiesa luterana avviata alla scolastica, e dell'essersi in essa manifestato il fanatismo conservatore delle nuove dottrine. Singolare potenza di una sola persona! Ed ancor più singolare il fatto, che il Ritschl vuol trovar la prova di questo suo

errore negli errori dottrinali di Melantone [1]. Di fronte a simili giudizi dettati dalla passione dogmatica noi cercheremo di procedere ad una valutazione dell'opera in relazione alle condizioni complessive generali, in cui essa nacque. Tenteremo di farci un concetto chiaro della dogmatica protestante; così ci si riveleranno anche i motivi, i quali nei singoli paesi europei condussero al sistema naturale, e precisamente alle diverse forme di esso.

La dottrina religiosa dei riformatori.

Le religioni dei popoli civili presentano alcuni tratti comuni. Esse elevano la coscienza umana sino al punto, in cui essa grazie al proprio legame con la divinità e con l'invisibile si rende indipendente dal mondo. Pertanto, scopo di tali religioni è di rimuovere gl' impedimenti della vita mediante l'intima unione con Dio; e come beatitudine s'indica questo prepotente stato d'animo, nel quale si risolvono tutti i sentimenti parziali derivanti dal contatto col mondo. Quindi la religione non è un culto o un dogma o un modo d'agire, ma consiste in tutto il nesso vitale di una persona, in cui quello scopo è stato conseguito. Da ciò nasce una conseguenza importante per lo storico. Nessuna religione o confessione può esser rappresentata con un principio, dal quale poi si possano derivare culto, dogma e costumi. Gl'interminabili dibattiti dei teologi, occupati a determinare un principio consimile per il cristianesimo, per la religiosità protestante, per la chiesa luterana o per la riformata, non hanno scopo. Questo nesso vitale non può mai venir sottoposto ad analisi, anzi in ogni forma di religiosità come in ogni vita singola v'è un residuo caratteristicamente non analizzabile. Appunto perciò la religione, come l'arte, è superiore alla conoscenza scientifica. Pertanto, non vi è formula di sorta, che possa esprimere l'essenza

(1) Ritschl, *Versöhnungslehre* I 195 sgg., 199, 260, 351.

del cristianesimo, e ogni tentativo del genere è soltanto metafisica storica. La conoscenza del cristianesimo consiste soltanto nell'analisi del nesso vitale della religiosità cristiana nel singolo credente e nella società cristiana.

Ma è necessario inoltre, ai fini di tale analisi, che al metodo dogmatico oggi dominante in teologia si sostituisca il metodo storico. Il metodo dogmatico identifica tra di loro, come entità assolute, religione perfetta, cristianesimo, e protestantismo; esso conosce soltanto un inizio perfetto nel cristianesimo primitivo, una degenerazione cattolica, e una rigenerazione protestante, e quindi niega che nei popoli occidentali si sia avuta un'evoluzione religiosa nei quadri della Chiesa. Anzi, allo stesso modo che nella Chiesa cattolica non si sarebbe avuto altro che decadenza, così pure, secondo tale metodo, dopo la rinnovazione della verità evangelica avutasi nel periodo della Riforma i secoli successivi non presenterebbero sostanzialmente che regresso e dissolvimento. Questo spettacolo di errori umani diventa ancor più intricato, se si restringe il cristianesimo perfetto all'esperienza religiosa personale e si considerano senz'altro come degenerazione i dogmi e la formazione delle chiese. L'ortodossía aveva almeno, a favore di queste vedute dogmatiche, una norma storica determinabile esteriormente, e cioè le confessioni; mentre invece la teoria del nostro secolo intorno all'attuarsi nelle origini cristiane di un'esperienza religiosa, che conteneva la norma di ogni futuro sviluppo religioso dell'umanità, ha per suo oggetto qualche cosa che non è chiaramente rappresentabile nè dimostrabile storicamente, e non può esser reso credibile neppure col richiamarsi all'esperienza interna. Piuttosto è da dire che sotto l'aspetto storico tutta questa questione, se cioè il cristianesimo, quale esso esiste nelle confessioni, o vive nella fede, sia la religione assoluta, è affatto trascendente. Infatti, in ogni età anche le più profonde esperienze di vita son determinate dall'atteggiamento di coscienza che nell'età medesima assume l'uomo, e inoltre dai presupposti di pensiero e di spirito, dentro i quali gli uomini di quell'età

respirano, sentono, pensano e vogliono. Questa concezione è inseparabile dal vero pensiero storico. Pertanto, dal non poter gli uomini guardare oltre tali muraglie non si può inferire che al di là di queste non si allarghi una distesa immensa. In tal caso sarebbe stato invano predetto a Socrate, che per quanto lontano verrebbe pure un tempo, in cui si conseguirebbe un saldo fondamento per la conoscenza della natura, e grazie ad esso sarebbe stabilito il dominio dell'uomo sui fenomeni naturali. Nessun Greco o Romano dell'età classica avrebbe capito le sofferenze e la beatitudine dei martiri e dei santi cristiani, per quanti atti di martiri e vite di santi si fossero potute metter loro sott'occhio. Per la reale coscienza storica questo inizio assoluto del cristianesimo, lo si concepisca o come fatto di vita o come materiale dogmatico depositato nelle varie confessioni, è qualche cosa di affatto trascendente. Per tale coscienza storica, il cristianesimo non esiste come inizio assoluto o come restaurazione protestante, bensì consiste nella serie integrale dell'evoluzione cristiana in Occidente. L'intiera realtà cristiana forma il materiale su cui vivono essenza e carattere del cristianesimo. Il polemista protestante può a sua posta vedere una degenerazione della verità cristiana nei lunghi secoli della storia cristiana d'Occidente fino a Lutero; può ritenere che nell'età della Riforma vi sia stata una rigenerazione, seguita subito dopo da una nuova degenerazione nei secoli successivi fino a noi. Se noi però crediamo all'universalità del cristianesimo, se speriamo che in esso risieda un vincolo capace di unire tutti i popoli della terra, questa fede è fondata appunto sulla vitalità di esso, sulla forza evolutiva della sua natura.

Quindi la trattazione puramente storica deve trasformare quello schema storico del cristianesimo, che ha elaborato con preconcetti polemici ed apologetici la storia ecclesiastica e dogmatica delle varie confessioni. Io qui mi occuperò solo di alcuni punti, che sono indispensabili ai fini di quanto dovrò esporre in seguito.

Non si è data mai esperienza di vita religiosa, in cui le

relazioni intercedenti nella religiosità tra l'io, Dio e il mondo non fossero contenute anche come complesso di rappresentazioni, e quindi come dogma. I dogmi sono il presupposto di ogni esperienza religiosa, che si manifesta e poi si cristallizza in nuovi dogmi. Quindi non vi è stato mai un cristianesimo senza dogmi, nè vi potrà essere nell'avvenire. Non soltanto la vita religiosa si esprime nel dogma in virtù della necessaria connessione tra il potere rappresentativo e gli altri lati della vita psichica, ma inoltre procede sempre effettivamente da uno stato della religiosità, che è fissato nel dogma.

Il fondo dogmatico del cristianesimo primitivo è costituito anzitutto da un elemento universale, che sorse dal movimento religioso, filosofico e letterario dell'impero: regno di Dio, affinità dell'uomo con Dio e reciprocamente, raffigurati nel rapporto di un padre verso i figli e reciprocamente; valore personale di ogni singolo uomo, dedotto dalla sua affinità con Dio, attestato dalla sua coscienza, dalla sua libertà e dalla speranza nell'immortalità; prossimità a Dio dei poveri e semplici; nesso provvidenziale di tutte le cose, nel quale anche la sofferenza e l'umiliazione son della massima importanza ai fini della vita superiore, e ciò che è al disotto di noi richiede non minore rispetto e compassione, di ciò che è sopra noi. Tutti questi motivi son propri del movimento spirituale dell'impero, nel quale andarono in frantumi le antiche forme nazionali e aristocratiche e si determinò nell'umanità una nuova coscienza universale di se medesima.

A ciò s'aggiunse un elemento d'origine nazionale, secondo il quale Dio, il padrone, estenderà la sua signoria da Israele a tutta la terra, vi farà prevalere la sua legge, e finalmente con l'azione del Messia vi instaurerà il suo regno. Invero da Daniele in poi il Messia era concepito come un salvatore e liberatore veniente dalle nuvole, anzi nel libro di Enoch appariva come esistente prima del mondo, dall'eternità, e nell'eternità, affermandosene così il carattere universale e divino.

Tra queste premesse si svolse l'esperienza vitale del cristianesimo. In essa si manifestò un nuovo atteggiamento religioso di coscienza dell'uomo, che nasceva dal sentimento di un vincolo universale dell'umanità, fondato sull'ordinamento teleologico dell'universo. Nella profondità di tale coscienza risuonano insieme i motivi del mondo greco, romano, orientale; ma ciò che nel cristianesimo diede carattere particolare a tale stato d'animo fu la circostanza, che in mezzo a quel pauroso meccanismo amministrativo dell'impero s'era impadronito degli uomini un senso infinito di vuoto, al quale poi s'aggiungeva negli Ebrei un ostinato sentimento di odio verso la vita greco-romana. Nel nuovo stato d'animo assumeva importanza particolare l'esperienza circa il valore infinito del vincolo oltreterreno e invisibile con Dio: di fronte a questo passava in seconda linea ogni bellezza e magnificenza del mondo. Movendo da questa vissuta unione con Dio, la forza della quale elimina il rapporto naturale tra istinto e scopo della volontà, il nuovo atteggiarsi dell'anima esigeva un nuovo vincolo religioso tra gli uomini.

La modificata fede nel Messia e la nuova concezione della dottrina sul regno di Dio scendente dal cielo non sono che i simboli di questo atteggiamento cristiano dell'anima. Nel momento capitale della storia dell'umanità, allorchè Cristo entrò in Gerusalemme, già egli stesso concepiva sotto tale simbolo il suo rapporto col Padre. Le lettere paoline ci mostrano già portato a coscienza rappresentativa il carattere oltreterreno, spoglio del rapporto naturale, che la volontà assume nel cristianesimo. Esse, aderendo quasi all'orizzonte mondiale del peregrinante Paolo, riuniscono nella totalità cristiana le idee religiose più profonde, che l'umanità aveva avute: quelle della luce naturale, della perfezione originaria della terra e dell'uomo, del fallo, della infelicità e desiderio di salvazione in ogni creatura, della promulgazione di una legge suprema, fatta da Dio, e dell'espiazione mediante il sacrificio. Tra queste idee fu attuato un nuovo collegamento dogmatico dalle tesi paoline del primo e del

secondo Adamo, dell'insufficienza dell'uomo peccatore a soddisfare la legge di Dio, del soddisfacimento della giustizia punitiva divina mediante il sacrificio mortale di Cristo, del rapporto mistico dei credenti in Cristo sublimato, secondo il quale essi son membri del corpo di Cristo e questi vive in loro, della mistica sopravvivenza della vita, morte e resurrezione di Cristo nella fede, della conseguente esenzione del Figlio di Dio dalla legge, e infine dell'imminente salvazione di tutte le creature dalla miseria del mondo mercè il ritorno di Cristo e l'attuazione del regno messianico, che avrà per effetto la resurrezione dei morti Cristiani, la trasformazione dei vivi e quindi la vittoria sulla morte.

Non mi fermo a esaminare quanto lo stato d'animo predominante nelle lettere paoline sia costantemente determinato dall'aspettativa del ritorno di Cristo. Accenno soltanto al fatto, che questa dottrina del secondo Adamo e del soddisfacimento dato dalla sua morte alla giustizia punitiva di Dio per tutta l'umanità, svolgendosi in una religione mondiale, necessariamente conduceva a dogmi metafisici, per così dire cosmici. Se il regno di Dio era comparso, il protagonista di quest'universale potenza regia, l'instauratore di una rivelazione assoluta, doveva conseguire quel valore religioso, che è espresso metafisicamente nel pensiero del Logos. Tralascio tutta l'evoluzione che portò al cattolicismo, e metto a riscontro con questa fede del cristianesimo primitivo il più elevato grado di religiosità, cui s'elevò l'uomo medioevale nel sistema cattolico.

Il misticismo cattolico.

I lavori fondamentali del Neander, del Hase e del Ritschl hanno dimostrato che S. Bernardo, S. Francesco e la mistica stanno in intimo rapporto reciproco, e costituiscono il culmine della devozione cattolica. È stato stabilito che questi uomini, e così pure la pietà monastica purificata per opera loro, non sono da considerarsi come riformatori prima della Riforma, ma anzi si muovono interamente nella cerchia del cattolicismo. La speciale pietà

di tutti questi personaggi si fonda sull'attuazione del pensiero del regno divino con rapporto reggimentale. La loro religiosità riposa su quella metafisica, che costituì tutto l'orizzonte dell'umanità medioevale, come quella che derivava dal confluire delle idee greche, romane ed orientali (1). Nessuno di questi personaggi sciolse il legame stabilito dal cattolicismo tra le dottrine del soddisfacimento, della santificazione, dei meriti, e l'apparato sacerdotale. Allorchè essi apparvero, la monarchia papale aveva allora allora conseguito la sua vittoria sul potere imperiale nella lotta delle investiture: lo stesso S. Bernardo fu una delle colonne della potenza papale. Ma nella contraddizione tragica tra la signoria mondiale di Cristo impersonata nel Papa, e la persona di Cristo, era insito l'impulso ad un movimento, che dall'interno del sistema cattolico tendeva a trasformare le vedute sacerdotali prevalenti. Appunto in seno al sacerdozio, e specialmente al monachismo come rappresentante specifico della perfezione cristiana, si attuò il trapasso ad una nuova forma di vita cristiana, ch'era diversa così dalla religiosità delle comunità apostoliche come dalla fede dell'età della Riforma. Tale progresso costituisce il fondamento di quello compiuto molto più tardi dai riformatori. Infatti, l'evoluzione religiosa non si compie in una sola linea, come avviene per le conoscenze naturali che si svolgono l'una dall'altra secondo il rapporto naturale della loro dipendenza reciproca; i grandi processi dell'anima, e gli abiti di volontà che su quelli si fondano, permettono di conquistare di colpo una nuova posizione religiosa, e ciò secondo leggi proprie, inerenti alle forze spirituali della natura umana. E così si sviluppò allora nel monacato la religiosità del singolo individuo, che riponeva il contenuto ideale della vita nella perfezione morale e nella beatitudine con questa congiunta, quale risultava dall'eliminazione dell'egoismo e dei suoi impulsi naturali. Il progresso decisivo compiuto da questa religiosità consiste nel fatto, che essa come scopo e ricompensa del

(1) Ho cercato di dimostrar ciò nell'*Archiv*, vol. IV (qui sopra p. 4 sgg.).

processo religioso, in quanto a tal riguardo si possa in generale parlare di ricompensa, si propone nient'altro che un bene puramente etico, vale a dire la calma rassegnazione della rinuncia e la libertà contemplativa dell'anima. Era necessaria un'immensa ricchezza di delicate esperienze dell'anima e di contemplazione abbracciante tutto il mondo, per portare il processo religioso ad una forma così fina ed elevata, da fare scomparire l'io e le sue passioni, lasciando nell'anima soltanto un universale vincolo d'amore. E quindi questo progresso dapprima si potè compiere soltanto nel ceto dei teologi e dei monaci, e soltanto più tardi i suoi effetti si allargarono anche ad altri elementi. Un rapporto di tal fatta si constata spesso nella storia delle caste.

Tenterò ora di fissare in questi personaggi il collegarsi dei motivi religiosi. A prima vista può sembrare contradditorio, che essi unissero la contemplazione religiosa con l'amore attivo in servizio dei fratelli; ma questo contrasto è soltanto apparente. Anche nella pietà della Riforma sembra esservi contraddizione tra la coscienza dell'elezione graziosa e il potente slancio dell'attività religiosa, dell'operare nel mondo. In entrambi i casi la contraddizione apparente deriva da questo, che nel cristianesimo la devozione dell'anima all'invisibile la rende sovrana e affatto indipendente dal mondo e dagli uomini, ma nel tempo stesso, grazie appunto a tale collegamento invisibile, la mette in relazioni affatto nuove con gli altri uomini. Questo rapporto generalissimo assume tratti particolari nella religiosità cattolica dei secoli decimosecondo e decimoterzo, occorre dunque cogliere l'intimo rapporto dei motivi in essa operanti.

Certamente anche questa devozione cattolica procede dalla giustificazione (iustificatio). Quando S. Bernardo, sulla traccia del Cantico dei Cantici, descrive i rapporti dell'anima con Cristo suo fidanzato, il primo bacio dell'anima è rivolto ai piedi del Signore rigoroso; i piedi rappresentano la misericordia e la giustizia; e il primo atto è il pentirsi dei peccati. I Serafini si coprono il capo e i piedi con

le ali, e resta visibile solo la parte centrale della loro figura: ciò significa che il principio e la fine del processo religioso sono determinati unicamente dalla grazia divina, mentre nel centro di tal processo opera la libera volontà mediante i meriti. Pertanto, in questo pensiero contemplativo cattolico l'anima dopo una giustificazione perfetta entra nel processo di santificazione, affatto separato dalla giustificazione. Ormai essa, nella libertà del suo volere, libera dal timore del giudice, è attiva nella contemplazione religiosa e nell'amore; e in questo processo sorgono i suoi meriti, i quali non sono affatto eliminati dall'essere stati resi possibili solo dalla grazia divina.

Ma qui s'inserisce un secondo motivo religioso: il modo con cui è concepito il processo della santificazione. Questo è il fondamento di tutta la poesia della meditazione cattolica. Noi tutti viviamo nelle passioni, e da queste nascono la servitù e l'infelicità. Lo Spinoza disse una volta, che un affetto non può esser cancellato dalla ragione, ma soltanto da un altro affetto; così pure l'anima diventa libera dalle sue passioni soltanto grazie ad una grande passione, quella di Cristo, l'imitazione della sua vita, il completo immedesimarsi nella sua passione e nella sua morte. In questo si risolvono tutti gli altri affetti, giacchè in esso proviamo il massimo grado di amore: le durezze del cuore si sciolgono in un illimitato consenso col Cristo sofferente e con ognuna delle sue creature, che respira e soffre. « È presente l'amato, il padrone si allontana, il re scompare, la dignità è messa via, la venerazione deposta. Tra la parola di Dio e l'anima si svolge un colloquio confidenzialissimo, come tra due vicini. Da una sola fonte di amore scorre in ognuno l'amore reciproco, la medesima tenerezza » (1). L'anima deve rivivere la vita del Dio sofferente in tutte le sue scene. « Sin dall'inizio della mia conversione, cioè del monacato, io ho

(1) Estratto dal Sermone di S. Bernardo sul Cantico dei Cantici, Ritschl, *Pietismus*, I p. 49.

preso ad annodare e a pormi sul petto questo legame, che è raccolto dalle angoscie e dalle amarezze del mio Signore » [1].

« Abbandonare se stesso ed esser un Cristo » : così s'inizia con S. Bernardo e coi suoi prosecutori la grande passione dell'imitazione di Cristo. Humilitas, caritas e oboedientia: ecco l'accordo poderoso, con cui tale riproduzione della vita misera di Cristo echeggia in S. Francesco e nei suoi frati. Spesse volte S. Francesco dovette ritirarsi in chiese e foreste solitarie, per abbandonarsi tutto a questa grande passione. E al fuoco di essa si discioglie ormai la rigidità delle figure tipiche dell'arte cristiana: nascono a Padova e ad Assisi le immortali epopee figurate dalla mano di Giotto, che raccontano la vita di Cristo e di S. Francesco.

Ma ecco unirsi con tutto questo un terzo motivo religioso. Quest'amore che fonde e scioglie tutto, per rinnovare in sè la poverella vita di Cristo, sopprime il proprio io con le sue miserabili e piccole passioni. E siccome Cristo è fondamento e scopo del mondo, la forte coscienza della sua passione e morte riempie l'anima di un sentimento infinito di amore universale, signore di tutto. E così per S. Francesco tutto il mondo diventa una poesia, la luna e le stelle, il vento e l'acqua, i fiori e gli animali son suoi fratelli e sorelle, i leoni si accovacciano ai piedi dell'eremita: il panenteismo della mistica, questo ampliamento significativo e profondo dell'antico concetto di Dio in varie guise antropopatico, avvia i moderni popoli europei a nuove e più vere concezioni della divinità. La felicità di questa vita sta nell'abbandono, che nasce dalla rassegnazione all'abbandono delle anguste passioni della vita individuale.

Ed ecco ora apparire un ultimo motivo religioso. Con l'amore universale, che fonde ogni egoistica durezza di volontà, si collega infatti l'impulso alla vita attiva, che ha la sua origine nell'amore del prossimo. Non si tratta soltanto di un'attività professionale disciplinata; bensì si tratta invece, anche in questo caso, di una passione capace

(1) Ritschl, *op. cit.*, p. 53.

d'infrangere tutti gli ostacoli che separano un'anima dall'altra. È una comunione di sofferenza coi poveri, risvegliata dal ricordo della vita di povertà di Cristo e delle comunità apostoliche; un consenso di dolore con ciò ch'è inferiore a noi, con ciò che forma per noi il duro travaglio della vita. Ecco l'elemento rivoluzionario insito nel monachismo mendicante, grazie al quale la nuova devozione monastica si propagò ai laici e dominò tutta la vita.

Entriamo in una cattedrale. Si celebra la messa, un sottile profumo d'incenso penetra e riempie tutto. Ebbene, allo stesso modo tutta la disciplina rituale, sacramentale e sacerdotale della chiesa cattolica è pervasa da quel pensiero contemplativo, da quel tenero sentimento di amor fraterno, che nacquero dalla vita monastica dei secoli decimosecondo e decimoterzo, e da ciò deriva il potere magico, la doppia luce della religiosità cattolica. E non si potrà mai apprezzarne adeguatamente la forza, se non si ha un concetto chiaro di questa interiorità cattolica.

La religiosità della Riforma.

Passiamo ora a confrontare con la religiosità cattolica il grado più elevato di religiosità, che si raggiunse nell'età della Riforma.

Niego risolutamente che il punto fondamentale della religiosità riformatrice consista nell'aver questa rinnovato la dottrina paolina della giustificazione per la fede. Tale dottrina era stata professata sostanzialmente anche da Agostino, da san Bernardo, dal Tauler e dalla teologia tedesca, senza tuttavia dar luogo ad una nuova era della religiosità cristiana. Per lo stesso motivo io sono anche tutt'altro che convinto che il punto fondamentale della religiosità protestante si trovi nel ritorno alla Scrittura come fonte sufficiente per il processo della vita religiosa cristiana. Un'opinione di tal fatta la ebbero anche teologi anteriori a Lutero [1], e contemporaneamente a Lutero la manifestò

[1] P. e. Duns Scotus dice, *Libr. sententiar.*, Prologi quaest. III 14: 'sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori'.

anche Erasmo, senza tuttavia metter capo ad una riforma. Mi sembra piuttosto che la religiosità protestante abbia oltrepassato tutto ciò che esisteva negli stadi anteriori del cristianesimo. Senza dubbio i riformatori, lottando contro le consuetudini della Chiesa, trovavano una buona base giuridica nel poter fare appello alle chiare parole della Bibbia, e si sentivano rafforzati in quella loro caratteristica sicurezza interna dal sentirsi d'accordo, nel punto della giustificazione, con le più alte autorità ecclesiastiche, come Paolo, Agostino e Bernardo; anzi Lutero mirava precisamente ad eliminare il movente egoistico dalla religiosità cattolica, da quell'elevata dottrina della santificazione, di cui egli sentiva l'eco tutt'intorno a sè, nello Staupitz, nella teologia tedesca, e in generale nelle più elevate tradizioni del suo ordine. Ma se tutto ciò mise Lutero in condizione di poter attuare la sua riforma, non fu in nessun modo la forza propulsiva di essa. Anzi egli superò quanto conosciamo della religiosità cristiana anteriore a lui, e iniziò così un'era nuova nella religiosità occidentale. Questo progresso si collegava necessariamente a tutto lo sviluppo della società germanica; infatti proprio le condizioni specifiche di questa, e più generalmente tutto lo stato di coscienza dell'Occidente, diedero l'impulso e i mezzi al progresso compiuto dai riformatori. Giusto in questo rapporto tra lo stato generale della società, che dà le condizioni e l'impulso, e l'uomo di genio, che in maniera imprevedibile riunisce elementi, soddisfa desideri, attua idealità; giusto in questo punto, che è il più elevato di ogni storia umana, risiede il momento decisivo del progresso. Ciò presuppone senz'altro che nella religiosità di Lutero e degli altri riformatori si sieno fusi in vivente unità numerosi motivi storici. Ogni grande causale storica è unitaria, ma non tuttavia semplice.

Il primo momento della religiosità riformatrice, di per sè decisivo, rispondeva al mutamento profondissimo e a un tempo generalissimo, ch'era il risultato dell'evoluzione dei popoli occidentali. Nella fisionomia di questo secolo

così interessante, nessun tratto è stato meglio messo in luce, dopo gl'importanti lavori di Giacomo Burckhardt. Ormai la personalità è conscia di se stessa, nella chiusa unità del proprio io; in opposizione a qualsiasi vincolo, essa sente il proprio valore indipendente e la propria insita forza autonoma. Era questo il risultato di tutta una serie di movimenti economici, sociali e spirituali, ai quali aveva ultimamente recato un contributo poderoso l'umanismo. Tutto ciò si ripercoteva anche nel campo religioso: l'uomo si trova solo con Dio, e si foggia le sue relazioni con l'invisibile in maniera propria e col proprio lavoro. Tale risultato fu favorito dal concorso di circostanze accumulate dalla storia in guisa memorabile, e giunte a piena attività proprio in questo momento. Il papato con Alessandro VI, Giulio II e Leone X s'era sciolto da ogni vincolo di fede e di vita cristiana; e specialmente sotto Giulio II era tutto intento all'impresa di fondare una signoria militare in mezzo al sistema degli stati italiani. Soltanto considerazioni mondane, anzi pecuniarie, dettavano sempre la concessione delle cariche ecclesiastiche e l'amministrazione del sacramento della penitenza. Per conseguenza, a quelle potenti e ben quadrate individualità germaniche, che furono Lutero e Zuinglio, tutta la disciplina gerarchica del cattolicismo apparve come un meccanismo demoniaco, che separava l'anima dal suo Dio. E l'ostacolo fu da loro abbattuto. Essi si convinsero nuovamente del proprio diritto originario di mettersi in contatto da sè con l'ordine invisibile delle cose. Nell'oscurità della notte i singoli oggetti si dileguano, e l'uomo è soletto, con le stelle e l'invisibile. Quei grandi uomini ebbero lo stesso sentimento circa i loro rapporti col cielo, e dopo di loro lo ebbero innumerevoli altri. Il trattato sulla *Libertà dell'uomo cristiano* è il grande documento, che attesta quale forza decisiva abbia avuto questo movente nell'anima di Lutero, giusto nel momento più critico del distacco da Roma. Anzi, la religiosità di Lutero implica una visione della libera dignità della persona ancor più

intensa di quella che nasceva da moventi mondani: essa soltanto infatti rende la persona umana veramente libera dai legami d'ogni specie, di cui la circondano la natura e gli uomini, dal dolore fisico, dall'ansia dell'avvenire, dalla dipendenza verso altri uomini, dandole la certezza fiduciosa d'esser guardata, protetta e riparata dalla sua unione con l'invisibile. Fede vuol dire prima d'ogni altra cosa fiducia. Secondo la Confessione augustana, la fede pone termine a tutte le preoccupazioni e fatiche della disciplina penitenziale e delle buone opere, che allora rendevano inquieta la vita sino all'ultimo respiro; e il valore più essenziale della fede consiste appunto nella lieta libertà, ch'essa dà all'uomo [1].

Insomma, la Riforma consiste sostanzialmente in questo: che l'uomo religioso si emancipò dal dominio del Papa, dall'obbedienza monastica, dalla disciplina penitenziale; e ogni divergenza dottrinale ebbe importanza solo in quanto fornì gli strumenti della liberazione. Il primo e più importante risultato della Riforma fu l'aver sottratto una parte della nazione germanica dalla dipendenza della gerarchia. Essa attuò il distacco della nazione germanica da quell'ordinamento reggimentale della religione, ch'era stato creato dallo spirito romano.

Anche un altro movente della nuova religiosità aveva le sue radici nell'efficacia esercitata dalle condizioni della vita spirituale mondana. E' crollato l'edificio aristocratico di pensiero, innalzato dal realismo di Anselmo e di Abelardo e dai loro continuatori fino ad Alberto e a Tommaso. Tutta la letteratura, tanto filosofica quanto pratica, valorizza volontà e forza contro immagine e pensiero. Il nuovo sforzo di lavoro delle città tedesche promuove dappertutto un senso più profondo della vita e delle cose umane. Da tutto ciò nasce il carattere simbolico, che presentano molte opere d'arte tedesche di allora. Le poesie più piacevoli di Hans

(1) Il relativo articolo della Confessione d'Augusta fonda costantemente su questo rapporto la preferenza data al principio della fede anzichè a quello delle opere: il che costituisce il tratto più importante dell'articolo stesso.

Sachs sono allegorie della vita tra il serio e il faceto; le più profonde creazioni del Dürer sono pagine e descrizioni simboliche, che per così dire col linguaggio delle immagini ci parlano dei lati più elevati della vita e dell'uomo. Dato questo complesso di cose, anche la riflessione sui più universali e profondi problemi religiosi assume nei riformatori un carattere nuovo. Il filosofo teologo del Medio Evo viveva in contemplazione aristocratica, e al modo dei Greci integrava la struttura fisica del mondo con un cosmo intelligibile e trascendente, al regno delle sostanze fisiche ne contrapponeva un altro di sostanze spirituali; e quindi concepiva anche l'anima come collegata ad un mondo di immagini. Ma ecco il figlio del nubiloso Settentrione immedesimarsi nell'invisibilità del processo religioso-morale. Egli volle dar consapevolezza appunto di questa forza da lui sentita. E in questo cammino solitario s'allontanò da tutto ciò ch'era sensibile, immaginativo, da tutte le peculiarità intellettive del cosmo, da tutta la millenaria scienza razionale. Lo spirito germanico abbandonò la tendenza a rappresentar la religione mediante immagini, questa eredità greca che aveva dominato la metafisica teologica dei popoli occidentali. Tale indirizzo è chiaramente espresso dalle originarie produzioni scientifiche della Riforma, tra le quali la più notevole e convincente è la famosa tesi, contenuta nella prima edizione della *Dottrina sulla fede* di Melantone, secondo la quale conoscer Cristo significa riconoscerne i benefici, ma non già anche la doppia natura e l'incarnazione. Ugual significato ha il derivar la sicurezza di fronte al mondo dalla fiducia in Dio, e questa dalla specifica esperienza cristiana della redenzione. Questo è il punto in cui più nettamente si manifesta il contrasto tra la concezione luterana del rapporto cosmico e la teologia naturale. E ugual significato ha anche il fatto, che il sistema ideale e razionale della redenzione proprio del cattolicismo, nella dottrina della salvazione graziosa è sostituito dal rapporto della volontà divina con l'unità umana di volontà. Quest'ultimo dogma non fa che trarre

le ultime conseguenze della teologia di Duns Scoto e dei nominalisti.

Valorizzazione religiosa della vita in Lutero.

Nella religiosità della Riforma è notevole anche un terzo motivo; e anche qui il genio religioso di Lutero fu promosso, interiormente pervaso ed esteriormente sospinto, da un mutamento della società europea, così ampio e profondo come non se n'era mai verificati dalle origini del cristianesimo in poi.

Precisamente in quest'età nuove forze spezzarono dall'interno la compagine dell'ordinamento feudale e teocratico del Medio Evo. L'operosità della borghesia fece sorgere nelle città nuovi, ragguardevoli e poderosi tipi d'esistenza, ma soprattutto diede origine nei grandi agglomerati industriali ad una nuova colleganza di lavoro; nei governi principeschi prevalsero sempre più le vedute esclusivamente mondane; scoperte e invenzioni diedero allo spirito umano un sentimento nuovo della propria grandezza e del proprio illimitato avvenire; l'umanità trasse dagli antichi la consapevolezza del valore e autonomia della personalità. Date tali condizioni, avvenne un capovolgimento universale di valori, favorito anche dalla dissoluzione della metafisica realistica del Medio Evo, e dalla rinnovata importanza della volontà, della forza e della personalità indipendente. Com'era inevitabile, in questo spostamento di valori acquistò vigore la concezione religiosa, che dominava ancora tutta la vita spirituale. Questa fu opera di Lutero; e la tensione d'animo, con cui egli la compì, non ha confronti in Germania.

Il monaco o il prete cattolico voleva operare l'opera di Cristo e riprodurne in sè la vita, ma staccandosi dalle cure ordinarie del mondo, con una serie preordinata di azioni disciplinate artificialmente da una regola. L'attività germanica di Lutero sentì avversione contro qualsiasi opera priva di forza operante, contro qualsiasi lavoro senza produzione. Egli si convinse che il campo d'azione assegnato da Dio alla forza racchiusa nella fede era il mondo stesso, la vita professionale.

Il cattolico romano stava sotto l'impero della Chiesa, e soltanto con la mediazione di essa perveniva a Dio. Il figlio del montanaro sassone non conosceva alcun patrimonio, che non fosse acquistato col proprio lavoro, nessuna indulgenza, nessuna fides implicita, nessuna sudditanza ed obbedienza nelle cose di fede. Da solo aveva lottato con l'invisibile e affatto solo con Dio aveva conseguito la vittoria.

Il Papa di Roma signoreggia un impero spirituale. In questo, da Cristo sublimato, da Maria e da tutti i santi, defluiscono le forze e i beni divini, attraverso tutta la gerarchia, fino al poveraccio affato rude spiritualmente, che in un angolo della chiesa biascica preghiere senza comprendere e guarda verso il sacrificio della messa. Perciò anche le prestazioni religiose appartengono di pieno diritto a questo dominio signorile. Ogni bene mondano e morale, l'intiero tesoro della sovrabbondante beneficenza di Cristo e dei santi, tutto è proprietà della Chiesa. Si ha così un impero spirituale, distinto da quello mondano, e copiosamente fornito di beni, che sottopone a sè la intiera vita dei singoli Cristiani. Lutero compì un progresso immenso, allorchè assegnò la società mondana e l'ordinamento di essa come campo d'azione della fede. Egli considerò ogni professione, ogni ufficio mondano, come altrettante funzioni della forza religioso-morale operante nella fede medesima. Senonchè s'incamminò così per una via, che metteva capo nell'oscurità, e della quale neppur oggi si può vedere lo sbocco. Le costituzioni religiose dei singoli Stati protestanti sono ben lontane dall'attuare le idee religiose di Lutero allo stesso modo che i dogmi dei secoli decimosesto e decimosettimo sono tutt'altro che l'attuazione del suo ideale teologico.

Il nuovo ideale della vita. Ho già dimostrato che a questo movimento generale si collegava anche la nuova valutazione religiosa della vita, cui Lutero era pervenuto. È merito del Ritschl l'aver dimostrato quanta importanza abbia avuto per la Riforma questo ideale di vita; ma siccome egli ama isolare l'evoluzione religiosa dai suoi rapporti con la civiltà, non potè ricono-

scere che il nuovo concetto della vita scaturiva dal progresso generale della società tedesca. Oltre a Lutero e contemporaneamente a lui altri uomini poderosi, serii e pii, giunsero allo stesso concetto. Tutta quella generazione, e non soltanto Lutero, fu animata da un impulso di attività germanica eccitato dalle condizioni generali della società, fu dominata dalla volontà di fare realmente qualche cosa, di creare delle realtà, di mostrarsi pari alle necessità reali di questo mondo. La fede opera in ogni casa, in cui una madre attende al suo bambino, nel lavoro onesto di ogni artigiano, nella cella dello studioso san Gerolamo: e in ognuna di queste forme d'attività essa esegue l'opera di Dio nel mondo. Tutto ciò si riflette nel concetto della perfezione cristiana, quale fu fissato dalla Confessione d'Augusta. Questa dichiara esplicitamente che lo staccarsi dalla famiglia e dalla proprietà è contrario al concetto genuino della perfezione cristiana. Base comune degli articoli augustani concernenti la morale è il concetto che l'ordine divino s'attua nello Stato, nel matrimonio e nella famiglia; e in modo speciale vi è svolto il concetto dell'opposizione tra le opere esteriori, che non hanno alcuna efficacia, e il lavoro professionale adibito a cose reali [1]. La stessa affermazione troviamo anche in quei passi dell'apologia della Confessione augustana, che collocano la perfezione cristiana nel lavoro professionale [2].

Confronto tra la religiosità cattolica e la protestante.

Cerchiamo ora di intendere la differenza tra le due confessioni più a fondo di quanto possiamo fare limitandoci a questi scritti confessionali. La religiosità cattolica si fonda

(1) Cfr. specialmente gli articoli sulla natura della vita dei cittadini e della sovranità mondana, sulla fede e le buone opere, sulla necessità e possibilità di far opere buone, sui voti monastici. « Inoltre è un grave e pernicioso errore ritenere che la perfezione cristiana consista in modi e opere, che l'uomo stesso sceglie, come il rifiutar le cariche pubbliche, il rinunziare alla proprietà, il prestare obbedienza con un abito e un regime di vitto speciali. La perfezione cristiana invece consiste nel temere sinceramente Dio e tuttavia confidare che abbiamo un Dio benigno e che vogliamo Cristo, nel rafforzarci in tale convinzione ed esercitarla, nell'invocare Dio, nello sperare il suo aiuto in ogni circostanza, nel compiere quelle buone opere esteriori, che Dio ha comandate, ciascuno secondo la sua professione ».

(2) I passi relativi si trovano presso RITSCHL, *Pietismus*, I 40.

sul grande impulso, che spinge l'uomo a staccarsi da se stesso. Essa in certo modo scioglie la sostanza della persona umana, trattenendo e dando valore soltanto ad una parte di essa, all'imitazione di Cristo, all'assorbente sentimento di amore, alla contemplazione. In questa parte l'uomo si sente una cosa sola con la divinità. Ma Dio ha ordinato nella Chiesa la propria azione sul mondo, giacchè appunto nella Chiesa sono organizzati la purezza, l'amore, il sacrificio, la contemplazione, come manifestazioni dell'essenza divina: quindi la devozione alla Chiesa è inseparabile dalla soddisfazione, dalla santificazione. Invece la religiosità di Lutero non ammette questo frazionamento della natura umana integrale e vivente, col quale si vogliono sopprimere le passioni nell'uomo divinizzato. All'ideale monastico essa contrappone un pieno ideale umano, che assume nel rapporto religioso la vita umana tutta intiera e ve la innalza a dignità di perfezione cristiana. Da un lato una devozione e obbedienza, in cui scompare il libero senso e l'energia del volere, che abbia in se stesso la sua ragione e la sua capacità di direzione indipendente. Dall'altro lato il libro di Lutero sulla libertà cristiana ci presenta il volere, fiducioso in Dio e da questo indirizzato, che ormai è diventato consapevole e sicuro di fronte al mondo intiero della propria forza e del proprio diritto ad operare in modo particolare l'opera di Dio nel mondo. Giusto perchè l'uomo sente in sè una forza trascendente, egli sa d'esser libero. Da un lato si niega l'impulso, ingenito nella volontà, ad avere nella proprietà una sfera di proprio dominio; dall'altro lato vi è la chiara coscienza, che senza una simile sfera di dominio la nostra vita di volontà si atrofizzerebbe: in ogni punto la stessa opposizione agli ideali della vita apostolica e a quelli del monachismo.

Da questi motivi storici generali passiamo ora alle condizioni religiose, ecclesiastiche, rituali e teologiche, tra le quali si formò la religiosità protestante; e a tal fine trasportiamoci idealmente nel chiostro agostiniano di Erfurt e nell'università di Wittenberg.

Condizioni storiche della religiosità protestante.

Tutta la disciplina e la tecnica della Chiesa cattolica tendeva ad aumentare i terrori delle pene terrene e ultraterrene e i mezzi ecclesiastici riferentisi alla giustizia punitiva di Dio. Vi erano dottrine specializzate intorno alle molteplici pene dell'inferno e del purgatorio a seconda dei peccati. Oggi sappiamo dall'Apocalisse di Pietro che questa era un'antica eredità della tecnica sacerdotale, trasmessaci o dalle associazioni religiose dei Greci o dai sacerdoti egiziani. La poesia e le arti figurative avevano famigliarizzato l'uomo medioevale con questo apparato punitivo oltreterreno, e glielo avevano reso credibile con la testimonianza dei sensi. Il massimo poema del Medio Evo aveva rappresentato il mondo d'oltretomba con tale forza romanzesca d'immaginazione, che uno vi si poteva muovere a suo agio come sulle strade di Parigi o di Roma. La Chiesa a complemento delle pene dell'al di là aggiungeva quelle terrene, foggiandosi nell'Inquisizione il suo strumento più terribile. Senonchè, tutto questo apparato agiva in un ambiente storico perfettamente adatto. Era un mondo di violenza e di sangue. Le esecuzioni capitali erano cose d'ogni giorno, e si compivano con ferocia raffinata. Nella procedura giudiziaria funzionava la tortura, nell'esecuzione delle condanne a morte la ruota.

Lo stesso carattere del sistema punitivo aveva la dottrina ecclesiastica dei mezzi di salvamento; ed essa fu costruita con ugual forza fantastica d'immaginazione dal dogma, dal rito e dal sacramento. Si trattava di acquistare non già profonde intuizioni religiose e morali, ma bensì dei beni, ch'erano in possesso della Chiesa, cui spettava distribuirli. La costituzione e il rito contenevano le regole, secondo cui il tesoro della Chiesa veniva amministrato e ripartito da organi regolari. Confessione, disciplina di penitenza e sacramento sono le istituzioni, per mezzo delle quali si viene in possesso dei beni della Chiesa.

Ed ecco perchè Lutero non potè trovarsi d'accordo con Erasmo, *quando* questi sostenne la necessità di ritornare al Cristo degli Evangeli e al suo modello divino, di farne

propria la dottrina ed imitarne la vita, mentre invece potè ritrovare la propria pace interna nella dottrina di Paolo sulla giustificazione per la grazia; e perchè in Zuinglio si verificò indipendentemente lo stesso processo, e anche Melantone accettò la dottrina della giustificazione. Erasmo, estraneo a tutta la tecnica ecclesiastica, poteva bensì additar la via ad un avvenire lontano, ma non soddisfare ai bisogni presenti. Occorreva trovarsi in rapporto molto intimo con la disciplina cattolica della giustificazione, e per così dire superarla dall'interno. Tutti gli altri moventi esteriori, che ravvicinarono il nostro riformatore a Paolo, furon semplici cause occasionali.

La cosa più essenziale era un'evoluzione che si verificava nelle celle dei monasteri e presso gli altari delle chiese. La corruzione della Chiesa da un lato, e dall'altro lo sviluppo della spiritualità secolare, indussero a considerare l'ordinamento ecclesiastico come inetto a dare la soddisfazione, l'allontanamento delle pene, il mezzo della beatitudine. La persona cercò una sua propria strada per riconciliarsi con Dio; sentì la propria forza autonoma; non ebbe più fiducia nel potere della tecnica sacerdotale. Come gli umanisti leggevano il loro Cicerone, così l'uomo commosso da impulso religioso leggeva le Sante Scritture, rese testè accessibili dal lavoro degli umanisti. Ivi si trovò anche indicato il modo di conseguire la riconciliazione con la giustizia punitiva divina. In tale indicazione non si rinveniva però niente di tutti i beni giustificativi della Chiesa, delle benemerenze di Cristo e dei santi, insomma di tutto l'apparato punitivo e assolutorio della Chiesa sacerdotale. Fu un momento d'importanza immensa quello in cui la coscienza cristiana, illuminata dal sapere e dai metodi dell'umanismo, riconobbe la profonda discrepanza esistente tra la tecnica sacerdotale cattolica e la giustificazione paolina per la fede; in cui le lettere paoline fecero visibile l'indipendenza della persona nel processo religioso. Senza dubbio, considerando le cose in generale, la potenza religiosa di Paolo sta nell'aver egli saputo unificare sotto l'idea

direttiva del cristianesimo tutti i concetti religiosi primitivi dell'umanità, tutte le potenze religiose dominanti nell'età di Cristo; ma anche tutto il complesso di idee religiose che nell'età di Lutero derivarono da Paolo — e anche Lutero visse in questa continuità e pienezza di motivi religiosi, come ogni creatore religioso, — era subordinato al problema ecclesiastico interno, sorto dalla constatata insufficienza dell'apparato ecclesiastico: come, cioè, dar soddisfazione alla giustizia punitiva di Dio e quindi ottener la riconciliazione con lui? Secondo i riformatori, i concetti paolini si riuniscono in un tutto efficace nella serie costituita da peccato originale, legge, sacrificio di Cristo, soddisfazione, riconciliazione. Si capisce ora come soltanto Paolo contenesse la soluzione del più urgente problema religioso, che sorgeva dalla situazione storica del cattolicismo.

Alla nostra dimostrazione manca ancora un elemento. Bisogna infatti ormai provare, come in questo periodo le pene dell'altro mondo, la giustizia punitiva di Dio, la realtà dei peccati, possedessero ancora tale impero sugli animi, da far apparire sempre come punto fondamentale della giustificazione cristiana la necessità di vincere la potenza reale dei peccati, di conseguire il soddisfacimento della giustizia punitiva. Ho già fornito questa dimostrazione, nel suo punto fondamentale, negli estratti delle opere di Melantone dati precedentemente. Da essi si scorge come anche uno spirito così elevato, che abbracciava così ampiamente tutto il sapere contemporaneo, come quello di Melantone, tuttavia credesse all'assoluta realtà del diavolo e dei suoi compagni, dei patti stretti con loro, dei traviamenti da loro causati, delle apparizioni terrene di trapassati, dell'influenza magica degli astri sul destino, e in generale di un'influenza magica operante continuatamente e perpetuamente nell'universo. La stessa credenza ritroviamo in Lutero e in tutto ciò che sappiamo sulle superstizioni che in quel tempo dominavano l'uomo comune (1). Ho cercato anche di mostrare, come

(1) V. anche l'opera del LECKY, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, I 8 sgg., 65 sgg.. Quanto alla credenza di Lutero, nei

proprio lo scomporsi del sistema medioevale abbia rafforzato nei secoli decimoquinto e decimosesto tutte le superstizioni. Anzi la superstizione assunse forma e forza nuova, allorchè queste grandi nature religiose germaniche, attive, battagliere, con fantasia mezzo entusiasta e mezzo grottesca ebbero personificato nel regno del diavolo e dei suoi compagni tutto ciò che ostacolava il loro operare per il regno di Dio. L'attiva religione di una stirpe affine d'origine, quella dei Parsi, aveva ammesso l'esistenza di due imperi in lotta l'uno con l'altro: pareva quasi che essa rivivesse in questi Germani del secolo decimosesto. Anche Gustavo Adolfo, Cromwell e i suoi cavalieri, e gli Orangisti, più tardi considerarono se stessi come soldati al servizio del regno di Dio e in guerra contro il regno dell'Anticristo.

Neppure i dubbi sulla realtà della storia sacra, che cominciavano a sorgere, ebbero la minima influenza su Lutero, Melantone, Zuinglio, Calvino o sui loro seguaci. Tutta l'arte era ancora un'attestazione continua e sensibile della realtà di quella storia. Le sacre rappresentazioni della settimana santa e del Natale, le feste ecclesiastiche, i campanili delle cattedrali torreggianti nelle città auguste, la musica di chiesa, i quadri che ricoprivano le pareti delle chiese e delle case private: tutto parlava di quest'unica realtà. La scienza della natura non possedeva ancora alcun mezzo per dimostrare le assurdità di quei racconti. Come abbiam visto, la metafisica della nuova scolastica e di Melantone, fondata sulla libertà del volere divino, potè facilmente metter da canto quel concetto universale di un nesso causale necessario e senza lacune, ch'era stato affermato dalla Stoa e rinnovato poi da Lorenzo Valla e da altri audaci Italiani. Infatti gli uomini si lasciano convincere solo dai risultati dell'esperienza, non da speculazioni generali. Similmente l'interpretazione storica e la critica in quel tempo non possedevano ancora

diavoli, negli spiriti, nelle streghe, fonte principale sono i suoi *Colloquia mensalia*.

i metodi moderni, che al pari di strumenti affilati fossero capaci di sezionare le tradizioni esistenti. Le testimonianze da noi recate sui dubbi religiosi di questo periodo mostrano che nessuno ancora possedeva i mezzi ausiliari necessari per passare dal dubbio all'esame sperimentale di ogni singolo caso. E gli scrittori della tarda antichità, di cui con fede umanistica si leggevano le opere, accumulavano anch'essi fatti soprannaturali e miracolosi.

Carattere e valore storico della primitiva dogmatica protestante.

L'esposizione da noi fatta dell'ambiente storico ci permette ormai di illustrare *il carattere della primitiva dogmatica protestante* e di determinarne *il valore storico*. Il punto fondamentale di essa non risiede nel dramma metafisico della trinità, della creazione del mondo e dell'incarnazione, ma bensì nel processo religioso-morale dell'acquisizione della fede e degli effetti che ne derivano. Questo processo aveva già fornito l'oggetto delle epistole paoline, e specialmente di quella ai Romani. Ai tempi di Paolo esso non era stato trasmesso da alcuna tradizione scritta; invece ora, nell'età di Lutero, si fondava sul contenuto degli scritti biblici, e specialmente sulla riproduzione del processo di fede, di cui Paolo offriva il modello. Sicchè la dogmatica protestante si poggia sul legame indissolubile fra i documenti scritti e la convinzione interna, che attribuisce loro la forza di render beati. Questa dogmatica doveva analizzare gli elementi del processo religioso ed enuclearne i presupposti oggettivi e soggettivi.

La dottrina di Melantone sulla fede.

Sotto questo aspetto, *la prima edizione della dottrina melantoniana circa la fede* fu lo scritto dogmatico più consono al vero spirito protestante. Allo stesso modo che Lutero aveva preso le mosse da Paolo, così pure questi « articoli teologici fondamentali » sorsero da un corso di lezioni universitarie sulla lettera ai Romani. Le lezioni a poco a poco assunsero forma sempre più matura e perfetta, e già nel 1520 erano diventate note in edizione manoscritta, sicchè Melantone si decise ad ampliarle e trasformarle in un'esposizione degli articoli principali della religione cristiana, e nel 1520 il piccolo libro fu pub-

blicato. Questo pertanto era una libera riproduzione del più istruttivo tra gli scritti di Paolo, pervasa però dallo spirito di Lutero; ma in confronto con la dogmatica fin allora vigente era una cosa affatto nuova, che non fu mai più superata neppure dalla dogmatica posteriore. Esso rappresenta con chiarezza e semplicità magistrali il processo religioso cristiano, fa di esso l'oggetto della dottrina religiosa, e ne formula religiosamente e non metafisicamente i presupposti nella dottrina su Dio e Cristo. « È più giusto venerare i misteri della divinità, che non cercare di scoprirli; anzi è sempre una grande temerità quella di volerli scrutare ». Ciò che fa dell'uomo un Cristiano, non è già la ricerca di ciò ch'è inconcepibile, bensì la sapienza nei rapporti del peccato, della legge e della grazia. « Giacchè riconoscer Cristo vuol dire riconoscerne i benefici, non già speculare sulla sua doppia natura o sull'origine dell'incarnazione ». Pertanto la descrizione dello stato d'animo pio costituisce l'oggetto proprio della dogmatica; ed essa si svolge nella serie costituita dal peccato, dalla legge, dall'evangelo. E appunto dalla riflessione su questo rapporto, e specialmente sulla differenza tra legge ed evangelo, nasce l'importante intuizione del carattere fondamentale dell'evangelo medesimo come forza attiva; a ogni passo è messa in rilievo la vis evangelii, la vis gratiae, l'efficacia fidei.

Senonchè, a mano a mano che il libro passava di edizione in edizione continuamente ampliato, Melantone vi sviluppò sempre più copiosamente i presupposti soggettivi e oggettivi del processo religioso, e quindi riaccettò nella sua dottrina una parte sempre maggiore dei dati metafisici dell'antico dogma della chiesa. Era questa la conseguenza inevitabile dell'aver accolto nella religiosità protestante la dottrina paolina della giustificazione. Il punto centrale della prima edizione era costituito dall'incapacità dell'uomo a operare il bene, dalla legge divina, che vien promulgata per così dire allo scopo di porre l'intiero genere umano sotto la scure della giustizia punitiva di Dio, e infine dalla soddisfazione mediante il sacrificio di Cristo. Ma

questi concetti centrali potevano avere realtà solo ammettendo certe premesse. Certo, le premesse in base alle quali si erano formate queste idee nello spirito di Paolo erano diverse da quelle, che si erano sostituite ad esse grazie alla formulazione greco-romana del dogma. Ma in entrambi i casi si dovevano ammettere questi presupposti: che Adamo e Cristo costituissero il centro della vita religiosa dell'umanità intiera, che tutti gli uomini avessero peccato in Adamo, che per tutti gli uomini fosse stata data soddisfazione da Cristo. Nel raggio visuale di Paolo ciò s'attuava mediante l'elezione del popolo ebraico, la legge, e il regno messianico; ma in un posteriore momento del pensiero umano, in una Chiesa europea, sciolta da legami storici col Vecchio Testamento e situata per così dire all'aria libera, non poteva attuarsi se non mediante quel mondo universale ed elevato di concetti metafisici, ch'era stato creato dalla Chiesa greco-romana. E finchè si manteneva la dottrina della soddisfazione, questo complesso di concetti non poteva esser sostituito da alcun altro, tanto meno poi dalla restaurazione delle idee bibliche, come oggi si tenta di fare. Quindi il contegno di Melantone fu corretto. Una volta ch'egli si atteneva alla tesi paolina del peccato, sacrificio e soddisfazione, doveva ritornare anche a quelle premesse figurative, che rendono possibili tali concetti. La religiosità riformatrice rimase avvolta in questa contraddizione interna in fino a tanto che si attenne rigorosamente alla dottrina di Paolo.

Il dogmatismo protestante.

Il dogmatismo, che così nasceva dalle condizioni storiche, fu ancora intensificato dalla fortissima influenza, che in quel tempo esercitava su Lutero l'agostinismo, che imprimeva una forma insopportabilmente aspra al dogma del peccato ereditario reso necessario dal sistema della soddisfazione. Fu acuito dalla dottrina di Lutero sulla eucarestia, che conservava un residuo di raffigurazioni magiche, evocava fantasie cristologiche, e faceva nascere la terribile dottrina dell'ubiquità del corpo di Cristo. E infine fu rafforzato e irrigidito dalla dottrina dell'ispirazione divina della Scrit-

tura. In ogni punto ciò che nella religiosità protestante v'era di progressivo veniva a conflitto con l'eredità del passato; e in questo contrasto vi erano forze storiche di grande importanza che lavoravano alla conservazione dell'antico dogma della Chiesa. Il nuovo partito religioso traeva un inestimabile vantaggio politico, nei suoi rapporti con l'impero, dall'attenersi a quel complesso di concetti della Chiesa primitiva, dal quale si era sviluppato e nel quale si manteneva anche l'impero. E nel pericoloso perturbamento di tutte le idee religiose pareva che l'unica via di salvezza fosse offerta dall'attenersi alla Scrittura come era stata interpretata dalla Chiesa primitiva. D'altra parte ho già dimostrato che Melantone, più fortemente ancora di Lutero, era animato da spirito conservatore. Sicchè egli, modificando la sua dottrina religiosa nel senso di restaurare la confessione di fede della Chiesa primitiva, additò la via, che ormai sarà seguita da tutta la dogmatica protestante dei secoli decimosesto e decimosettimo.

A mano a mano che la nuova dottrina religiosa restaurava la confessione primitiva, essa doveva escludere i motivi più vivaci della religiosità progressiva, non ancor fissati in formule dottrinali. Già in Lutero e in Melantone, e fino a un certo punto anche in Zuinglio e in Calvino, la forma assunta dalla dogmatica protestante non è pari alla sua efficacia riformatrice. Ciò risulta senz'altro dal fatto che gli stessi riformatori riguardarono la loro nuova religiosità come una semplice restaurazione del primitivo cristianesimo. Sicchè nella dogmatica protestante, che andava formandosi, non v'era posto per tutto ciò, che nella nuova religiosità oltrepassava quanto poteva dimostrarsi tradizionalmente. Lutero fece bensì riconoscere la capacità religiosamente fattiva della vita naturale, ma rimase esclusa ogni possibilità di pensiero autonomo e progressivo circa le cose più elevate: la dogmatica fu veramente la figliastra della Riforma. Quest'errore fondamentale di Lutero ebbe le più gravi conseguenze. I grandi effetti della Riforma si ebbero bensì con l'emancipazione dal do-

minio della Chiesa e con la formazione di un nuovo e più profondo sistema di vita nella società protestante; ma fino al Locke e al Leibniz il pensiero religioso e filosofico rimase sepolto sotto una tradizione farraginosa, così arida, scolastica e infruttuosa, come non s'era avuta neppure nel più barbaro secolo del Medio Evo.

Il grande movimento di riforma della prima metà del secolo decimosesto conteneva tre correnti diverse.

La Chiesa protestante, per consolidarsi contro il cattolicismo, espulse da sè la prima di queste correnti, anzi la soffocò col sangue e con le rovine: e ciò fu la sciagura del protestantismo. Io ho chiamato trascendentale questa corrente: comunemente essa vien detta spiritualistica. Essa ammette una rivelazione universale, non limitata quindi esclusivamente alla Bibbia, bensì operante sempre e dappertutto. Da ciò nasce l'altra caratteristica di questa corrente, che sente e pensa Dio come esistente ed operante in tutto. E quindi essa inclina a interpretare quei dogmi, che presentano il peccato, la rivelazione e la salvazione sotto l'aspetto di fatti avvenuti una sola volta, come simboli di un processo interiore sempre in atto. E così al cristianesimo della lettera ne contrappone un altro dello spirito. Questo monoteismo universalistico si collegava in forme molto varie, specialmente nelle città della Germania meridionale, ora con la cultura umanistica contemporanea, ora con una religiosità più strettamente biblica. Invero i grandi moventi, che avevano le loro radici nella società tedesca d'allora, davano vita ad un movimento religioso instancabilmente progressivo, materiato di una quantità di idee religiose originali e ricche di avvenire. Con questi moti religiosi dell'alta Germania era intimamente collegata la religione svizzera di Zuinglio.

La dogmatica di Zuinglio.

Zuinglio viveva in quella stessa cerchia culturale della Germania superiore, assai più progredita, dalla quale erano usciti anche gli spiritualisti. Libero, virile, spregiudicatamente attivo nella vita civile, vivendo una sana pienezza di vita, egli in opposizione all'esclusivismo del processo religioso,

quale era sentito da Lutero, cercò di trovare alla sua religiosità un rapporto naturale con le altre forze affini della storia e della vita. Il corso, che nell'interno della Chiesa conduceva allora dalla religiosità cattolica alla protestante, era lo stesso dovunque; e quindi anche in Zuinglio, che dalla sfiducia nei mezzi giustificativi della Chiesa si trovò anch'egli trasportato a ritenere che la giustificazione si ha soltanto mediante la grazia di Dio e viene acquisita nel processo personale della fede. Ma in lui la nuova religiosità cristiana si collegava ad un vasto complesso religioso universale. In quanto viveva nel sentimento di questo complesso, egli era affine agli spiritualisti; da questi tuttavia lo separava il suo umano senso di ciò che è solido e vitale, che non lo lasciava allontanare dalla semplicità dell'elemento storico-dogmatico tramandato nella Scrittura. Inoltre in lui il concetto del nesso religioso universale, come ho già dimostrato, nasceva dall'influenza della filosofia e della religiosità della Stoa romana e del panenteismo religioso-universale degli umanisti contemporanei.

Sorse così la notevole dogmatica di Zuinglio, la seconda tra le opere dogmatiche fondamentali della Riforma, e cioè il libro de vera et falsa religione. Esso apparve nel 1525: ed era stato composto in tre mesi e mezzo. Al contrario dei *Loci* melantoniani, esso aveva un punto di partenza affatto generale e per quei tempi veramente filosofico.

Dato il pensiero fondamentale della rivelazione e dell'azione universale di Dio, Zuinglio logicamente prende come punto di partenza il concetto generale della religiosità. Se questa è un rapporto tra Dio e l'uomo, si deve procedere da Dio e dall'uomo per determinarne la natura. Ma considerando l'essenza di Dio, ne risulta che la natura dell'uomo ci si manifesta solo mediante la coscienza di Dio. Sicchè la coscienza di Dio, che domina tutta l'umanità, è la chiave per l'intelligenza integrale di tutto, anche della religiosità cristiana.

La coscienza di Dio ce lo rivela dappertutto, nella filosofia

come nei culti. « Dio si è manifestato ». Da qui deriva il consenso di tutti i popoli intorno all'esistenza della divinità. È chiaro che questa teoria è affatto diversa da quella di Melantone sul lumen naturale. Secondo Zuinglio, la coscienza di Dio e della sua legge non è un substrato naturale dell'uomo, sibbene il risultato dell'azione continuativa di Dio sull'anima dell'uomo da lui creata [1]. Gli uomini hanno in comune con le bestie la cura dei figli, la soddisfazione dei desideri, lo sforzo di conservazione dell'esistenza, la vita sociale; ma Dio immette in loro la religiosità, che è la loro vera vita e che si riassume nel conoscer Dio, nel confidare in lui, nel sentire l'insufficienza del proprio essere sensibile, nel riconoscer la legge divina. « Viene dal cielo il motto: — « Conosci te stesso »; la lex naturae dei Greci e dei Romani viene da Dio [2]. E così nella natura umana risorge sempre il conflitto tra il tumulto degli appetiti, radicati nella natura sensibile dell'uomo, e che questi condivide con le bestie, e il grido: — Non desiderare! — che può udirsi nell'interno di ogni uomo grazie al manifestarsi di Dio [3]. Sono affermazioni, che ricordano molto da vicino Kant.

Le idee di Zuinglio mostrano la più grande coerenza. Egli infatti considera la rivelazione universale come manifestazione dell'essenza di Dio quale bontà perfetta; anche i dogmi cristiani si risolvono in azione etica di Dio; e infine la fede, vale a dire il confidare in questa compiuta e perfetta bontà, l'imitarla, l'agire come suoi organi, si ripiega energicamente su Dio. Nessun uomo dell'età riformatrice concepì il cristianesimo in maniera più umana, più sana, più semplice.

L'essenza di Dio consiste nell'« essere in sè » [4], come pure nel compartecipare questo essere a tutto. Dio è in ogni cosa l'essere (' omnia per ipsum et in ipso moveri,

(1) Zwingli III 157. ' Solius ergo dei est ut credas deum esse et eo fidas. Quid deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo '.

(2) *Ibid.* 323. 324.

(3) *Ibid.* 324.

(4) In se esse; è la definizione spinoziana della sostanza

contineri, vivere '). Quindi è la forza continuamente attiva, il cui effetto permanente è la natura. In quanto egli così comunica se stesso, può esser definito come sommo Bene. E poichè il mondo è ordinato teleologicamente, Dio dev'esser considerato anche come « intelligenza infinita » (mens infinita [1]. Tale essenza della divinità, per cui questa è suprema potenza, supremo bene e infinita intelligenza o suprema verità, è compresa in diverso grado dai partecipanti alla rivelazione universale. I veri adoratori di Dio si distinguono perchè credono nel Dio vero, unico, onnipotente e confidano soltanto in lui [2]. Comprendere l'essenza di Dio e confidare assolutamente in lui è la medesima cosa, giacchè questa essenza è supremo bene, potenza e intelligenza.

L'essenza dell'uomo, che è l'altro fattore della religiosità, può definirsi solo prendendo le mosse da Dio. L'uomo è assolutamente determinato dall'azione di Dio. Sia come creatura sensibile, sia come creatura religiosa, l'uomo si attua in virtù dell'azione divina, e può spiegarsi solo mediante Dio, anzi mediante l'azione rivelantesi di lui. Se invece l'uomo tenta di scrutare sia se stesso che altri, non trova che enigma. È altrettanto difficile comprender l'uomo, quanto pescare la seppia, così impenetrabile è la nube di menzogna e di finzione, con cui egli si ricopre. Egli è il Proteo, che si nasconde in aspetti sempre nuovi [3]. Ponendo l'uomo sotto l'onniefficienza di Dio, Zuinglio si trovò costretto dal suo senso della verità a lasciar cadere la dottrina incompleta della predestinazione posteriore alla caduta e ad ammettere la predestinazione anteriore alla caduta. Per lui la peccaminosità è il vizio umano, la deficienza morale, che deriva dal lato sensibile dell'uomo e si manifesta nell'egoismo [4].

---

(1) Zwingli, III 159-161.

(2) *Ibid.* 157: 'Fideles autem hoc uno fideles sunt quod unum verum solum omnipotentem deum esse credunt eoque solo fidunt'.

(3) *Ibid.* 166 sgg.

(4) Zeller, *Zwingli*, p. 57 sgg. ha dimostrato in modo convincente, come con questa dottrina neoplatonico-stoica di Zuinglio non poteva conciliarsi la caduta nel peccato.

Da questi rilievi intorno a Dio e all'uomo, in quanto rappresentano i due fattori della religiosità, risulta il contrassegno distintivo della vera religione in confronto con la superstizione: in quella l'uomo si sente dipendente unicamente da Dio e confida in lui solo [1]. La superstizione sorge quando l'uomo colloca la sua fiducia in altri che in Dio [2], e da ciò deriva tutta la superstizione cattolica.

Ecco dunque il rapporto che Zuinglio stabilisce tra l'universale rivelazione di Dio e la conseguente religiosità, diffusa dappertutto in vario grado dal politeismo sino ad arrivare al cristianesimo. La fiducia dell'uomo nel Bene perfetto nasce sempre dalla rivelazione; il manifestarsi di Dio nel nostro cuore è il massimo miracolo, a paragone del quale i miracoli esteriori passano in seconda linea [3]; e l'apparizione di Cristo non è stata altro che l'ultimo e più profondo schiudersi e comunicarsi del Bene perfetto [4], che si era manifestato solo imperfettamente in tutte le altre religioni. Così Zuinglio dai suoi concetti religiosi universali, attraverso a quell'economia della salvazione umana ch'era accettata come fatto reale da tutta la sua età, veniva avviato al campo della religiosità cristiana [5]; ed ora poteva passare a sviluppare i dogmi protestanti contrapponendoli alla superstizione cattolica. Vien combattuta ampiamente anche la magìa della dottrina di Lutero sulla eucaristia; e con la dottrina dell'elezione graziosa si dà la formula più accentuata della religiosità protestante. È evidente il nesso di tal dottrina con l'assoluta determinazione divina; ma essa ad un tempo mette in prima linea il rapporto diretto di Dio con la persona singola, e in

(1) Zwingli, III 173 sgg.

(2) Ibid. 175: ' Vera religio vel pietas, haec est, quae uni solique deo haeret '. 179: ' falsa religio est, ubi alio fiditur quam deo '.

(3) Ibid. 320, 323: ' Nostro igitur bono deus se nobis manifestat: sive enim, quod summum est miraculum, se cordibus nostris ingerit, ut Deum ac patrem nostrum esse agnoscamus, sive per miraculosa opera idem efficit: in hoc solummodo facit ut nobis prosit '.

(4) Bella sintesi nell'epilogo del *de religione*, p. 322-325.

(5) Da p. 179 sgg. egli comincia a parlare de religione christiana.

questa il valore inestimabile del processo religioso. L'incarnazione diventa semplicemente una premessa, un preparativo perchè possa avverarsi il rapporto del massimo Bene con la singola persona. Il processo universale di redenzione, cosmicamente articolato, diventa il mezzo con cui s'attua l'elezione e il conseguente processo affatto personale, nel quale l'anima acquista certezza assoluta di poter confidare in Dio e operare come suo strumento. L'accentrarsi dell'interesse religioso nella persona singola, che costituisce il più energico movente della Riforma, differenzia nettamente la predestinazione zuingliana dalle dottrine affini d'altre religioni, e principalmente da quella dell'islamismo. A ciò si collega un altro punto fondamentale della religiosità riformata. La beatitudine non è un bene oltreterreno, ma la condizione attuale di chi, avendo la coscienza d'essere oggetto dell'elezione graziosa, confida in Dio e si sente suo strumento. Sorge così il più intenso sentimento di forza personale, di cui noi abbiamo notizia dalla storia universale. « È un Cristo colui, che confida soltanto in Dio, che si forma a immagine di lui, che muore ogni giorno, che ogni giorno esercita abnegazione, e che non ha altro pensiero se non di non permettere cosa alcuna, che possa offendere il suo Dio. La vita cristiana è lotta » [1].

Il principio su cui la dogmatica riformata fonda il proprio diritto risiede nel considerare la Bibbia come manifestazione di Dio, la cui interpretazione è guidata dallo spirito divino. Sicchè in sostanza anche il rigoroso principio scritturale di Zuinglio è basato sulla parola interna, sulla coscienza che ha l'uomo religioso di esser partecipe della rivelazione. Sotto la veste richiesta dall'età, e nei limiti di essa, in questa grande anima parla la coscienza dell'autonomia religioso-morale della persona: ed è la parola delle nuove età che s'avanzano.

Anima di tutto il sistema è l'operare, in collegamento universale con la massima potenza operante, che

(1) Zwingli, III 325.

tutto abbraccia. « Poichè Dio — dice a un certo punto Zuinglio, — è una forza, non permette che l'uomo, di cui egli ha chiamato a sè il cuore, resti inoperoso ». « Solo i credenti sanno come Cristo non conceda ai suoi alcun ozio, e con quanta ilarità e letizia essi lavorino ». « Il dovere del Cristiano non è quello di dir parole altisonanti intorno alle dottrine, bensì quello di compier continuamente con Dio opere grandi e difficili » (1). Simile attività, eccitata al più alto grado dal sentimento dell'onniefficienza di Dio, trovò il suo più favorevole campo d'azione nelle comunità repubblicane; e in queste comunità riformate doveva appunto svilupparsi la più energica e concentrata potenza d'azione, che abbia visto quel secolo virile.

Calvino.

La terza opera fondamentale della dogmatica protestante è la Istituzione della religione cristiana di Giovanni Calvino. Essa fu l'ultima dogmatica creatrice e ad un tempo la prima esposizione ortodossa di uno stato confessionale già consolidato. La prima edizione comparve nel 1535, un anno prima del più importante scritto confessionale svizzero, ma l'opera si andò perfezionando solo nelle successive edizioni susseguitesi dal 1539 in poi, che nel testo latino e nelle traduzioni francese, tedesca, inglese, spagnuola, ungherese, la diffusero su tutto il territorio della religione riformata. Era la esposizione del cristianesimo più perfetta come opera letteraria e come trattato formalmente scientifico, che si fosse avuta dalle origini cristiane in poi; e anche posteriormente fu superata soltanto dalla dogmatica dello Schleiermacher. La sua perfezione linguistica e logica non lasciò più campo, nell'età della Riforma, ad alcun altro reale sviluppo della dottrina riformata. Senonchè tali doti straordinarie si dovevano al fatto, che in luogo dell'ampia vivacità religiosa di Zuinglio, del suo libero respiro, si aveva la struttura saldamente profilata, logicamente e letterariamente invulnerabile, praticamente efficacissima, di

(1) *Quo pacto adolescentes formandi.* Zwingli, Opp. IV 152 sgg., 158.

una mente vigorosa di pensiero, ma non creatrice: e quindi era inevitabile l'impoverimento e l'irrigidimento.

Calvino era una vera tempra neolatina e reggimentale. Nato in Piccardia, a Noyon, nel 1509, già dalla famiglia e dal paese natìo aveva sortito una forte tendenza anticlericale. Alla scuola dell'Alciato assorbì lo spirito del diritto romano, e ciò ebbe molta influenza sul suo modo di pensare. Poichè la nuova giurisprudenza era balzata fuori dall'umanismo francese, essa attirò agli studi umanistici il giovane Calvino, rimasto indipendente in seguito alla morte del padre. Un raggio di sole illumina questi giorni giovanili, a partire dal 1531. Ormai Calvino, sotto la direzione di Pierre Danès, una delle menti più universali del Rinascimento, s'era dato anima e corpo agli studi umanistici. Era amante degli esercizi fisici, dei viaggi di piacere, delle lunghe cavalcate, sapeva con le sue belle maniere riuscire simpatico dovunque compariva, ma poi per lo studio dimenticava perfino il sonno e il cibo. Un'altra circostanza importante fu la sua predilezione particolare per Seneca: infatti il suo primo scritto (1532) fu l'interpretazione del trattato *De clementia* del filosofo romano. Nella prefazione di essa si afferma che Seneca nel trattare i problemi morali sovrasta agli altri scrittori come un re; il motto del libro è « abita in te stesso » (tecum habita); e con Seneca l'autore vede nella tranquillità, nella pace, lo scopo del procedere morale. Il Beza nella sua biografia di Calvino osserva che i forti sentimenti di Seneca s'accordavano coi costumi di Calvino, e che questi provava sempre piacere nel leggerne le opere. Vi è infatti analogia evidente tra il modo, con cui il sistema stoico conciliava la dottrina della necessità col più forte sentimento d'indipendenza morale, e il modo con cui la religiosità di Calvino attua, però in grado più elevato, la medesima unione. Nello scritto di Calvino non trovo alcun accenno alla sua conversione imminente, che accadde proprio l'anno dopo, nel 1533. Immediatamente egli dominò gli ambienti riformati di Parigi. Dovette fuggire, visse sotto vari nomi in diversi luoghi

della Svizzera e dell'Italia, desiderando spesso di potersi nascondere ancor più completamente, come talvolta accade appunto alle nature dominatrici; e già nel 1535 pubblicava il lavoro della sua solitudine, l'Istituzione. In esso Calvino si presentava già maturo e completo, e d'allora in poi immutabile, davanti al pubblico europeo della lotta di religione. Durante un viaggio fu trattenuto casualmente a Ginevra dal Farel; e da questa città egli, come dominatore nato, consolidò la religiosità riformata e le impartì il massimo grado d'energia attiva contro la politica cattolica dei Papi e della monarchia spagnuola, guidati dalle maggiori vedute reggimentali. E come Filippo II con durezza cosciente sacrificava schiere d'eretici all'ordine reggimentale cattolico del mondo, allo stesso modo sentì ed agì Calvino, facendo la controparte della restaurazione cattolica. Egli mandò al patibolo il profondo Serveto; col carcere e con la scure fece valere il suo tribunale dei costumi, ed oppresse i libertini, tra i quali vi erano anche uomini onesti e desiderosi di progresso, che tra l'altro avevano accolto la dottrina dell'immanenza di uno spirito immortale in tutto l'universo. Si sforzò tuttavia di unificare contro Roma le chiese ordinatamente costituite; ma troppo tardi! Se egli fosse intervenuto prima, forse la sorte della causa protestante in Europa sarebbe stata diversa.

L'impressione che egli produceva era quella della maestà. Di rigidi costumi, viveva appartato, e lo si vedeva soltanto quando si occupava di affari con i personaggi dirigenti di Ginevra. Dormiva poco, ed ebbe così pochi riguardi per il suo corpo, da farlo presto infiacchire. La sua potenza di linguaggio ne fece uno dei creatori e maestri della nuova prosa francese; ma gli fu negata la dote massima dello scrittore, cioè l'originalità e la ricchezza spirituale. La sua attività letteraria, al pari di quella dei grandi principi della Chiesa e dei papi, non era che lo strumento della sua azione di governo. A tal fine si richiedeva anzitutto la codificazione della religiosità riformata: e a ciò provvide appunto la sua massima opera.

L'*Istituzione* di Calvino estrae dalla pienezza d'anima di Zuinglio il concatenamento logico dei grandi motivi religiosi dell'assoluta onniefficienza di Dio, dell'elezione graziosa e della presenza di Dio nella comunità che si santifica e che è l'organo prediletto di Dio; ed esclude completamente il profondo panenteismo zuingliano.

Questa compatta formula, movendo appunto dall'onniefficienza di Dio, dava il massimo valore religioso possibile alla personalità credente, ed esprimeva la tensione estrema dell'attività etica della personalità medesima. Il dogma pericolosissimo, ma suscitatore potente di volontà, secondo cui la grazia non può perdersi, segna il punto estremo cui possa giungere nell'uomo la sicurezza di se stesso. Nè giammai l'elevatezza della sorte umana è stata così intensamente sentita e fortemente manifestata come da Calvino. Allorchè più tardi il calvinista ginevrino Rousseau espresse letterariamente il valore infinito del senso della vita, non faceva che trasportare nella vita mondana la coscienza calvinista dell'infinito valore trascendentale della persona credente.

Senonchè l'apprezzamento calvinista della vita assegna tale valore infinito soltanto al processo religioso-morale, che si compie nell'uomo per azione divina, e mette l'uomo in contatto con Dio. Sicchè la religiosità calvinista presenta fin nel suo intimo più profondo un carattere diversissimo da quella vitalità religiosa di Lutero, che abbraccia tutto l'uomo, che illumina tutto coi raggi del godimento della natura: e questo carattere consiste nella sua serietà tetra, che riempie tutta la vita col dovere religioso verso Dio. Chi legge la dissertazione finale dell'*Istituzione* di Calvino, de vita hominis christiani, pensa più spesso alle testimonianze più elevate del pietismo cattolico anzichè allo scritto di Lutero intorno alla libertà dell'uomo cristiano; senonchè nella *Istituzione* il principio che informa e santifica ogni istante della vita non è l'imitazione di Cristo, ma la sudditanza verso Dio. « Il principio della formazione cristiana

della vita è il seguente: offrire a Dio il proprio corpo come ostia vivente, santa, a lui accetta; e in ciò consiste il culto legittimo di Dio. Noi siamo consacrati e votati a Dio; sicchè non possiamo niente pensare, niente dire, niente fare, se non in suo onore, poichè ciò ch'è a lui dedicato non può senza grave ingiustizia verso di lui esser adibito ad uso profano. Noi non ci apparteniamo, e quindi dobbiamo dimenticare noi stessi e ciò ch'è nostro. Noi apparteniamo al Signore, e quindi a lui come ad unico fine legittimo deve riferirsi ogni parte della nostra vita » [1]. Da questo principio consegue che la religiosità calvinista impone all'uomo di dimenticare assolutamente se stesso e di rinunziare al suo. Tale abnegazione è la radice profonda della devozione effettiva al prossimo; ma questa trova il suo fondamento positivo nel comune rapporto con Dio, che ne crea uno tra gli uomini. « Tu dici che quest'uomo ti è estraneo; ma Dio gli ha impresso il segno della sua parentela con te. Tu dici, ch'egli è spregevole e buono a nulla; ma Dio lo ha degnato dell'onore di segnarlo della propria immagine ». Dallo stesso rapporto con Dio deriva la tranquillità dell'anima, la sua superiorità su tutte le passioni e su tutte le congiunture, che si fonda sulla devozione ai grandi fini del governo divino del mondo e sulla fiducia in Dio.

Tale religiosità si differenzia da quella di Lutero a motivo dei rudi doveri ch'essa impone al combattente di Dio, tenuto ad un servizio rigoroso che occupa tutti gli istanti della vita. Si differenzia dalla pietà cattolica a motivo della forza di azione indipendente ch'essa contiene. Ma ciò che ne costituisce il carattere è il modo, con cui dal dominio di Dio e dall'elezione graziosa essa fa derivare l'assorbimento di tutta la vita nella religione, e nel dominio di Dio ripone il motivo dell'altra più stretta affinità col prossimo, e anche di una fiera asprezza contro i nemici di Dio. Già secondo Zuinglio l'uomo, astraendo dalla rivelazione e dall'azione che Dio

(1) *Institutio*, ediz. 1550, 21, 6.

esercita in lui, è un essere che in sostanza non vale più del bruto; e anche Calvino ritiene che la condanna alla morte eterna abbia avuto luogo prima della creazione del mondo, che l'empietà, che ha indotto la Provvidenza a tale condanna, ha la sua radice nella perversità della natura umana abbandonata da Dio, e che tutte le cattive azioni che ne derivano, sieno effetti di questa perversità di chi è abbandonato da Dio allo stesso modo che dall'albero deriva il frutto e dalla fonte il ruscello (1). Anzi Dio si serve delle azioni dei malvagi, delle quali tuttavia non ha alcuna colpa, come i raggi del sole non hanno colpa del fetore del cadavere che sotto la loro azione si decompone (2). Se si risale fino alla sorgente quest'onda di perversità permessa da Dio, si trova che questi ha disposto il fallo del primo uomo, vale a dire lo ha non soltanto consentito, ma anzi voluto, dandogli debolezza e instabilità di volere e poi abbandonandolo a se stesso (3). Come i bruti non posson lamentarsi di non essere stati creati uomini, così non ha diritto di lamentarsi il reprobo. Ma per quanto questa dottrina sia affine a quella di Zuinglio, tuttavia Calvino, che consumò la sua vita in una lotta aspra e velenosa, con senso giuridico dette assai maggior valore religioso all'elemento attivo e responsabile, che conduce l'uomo alla perdizione e si manifesta poi nel reprobo. Inoltre egli fu anche guidato dal desiderio di conseguire maggiore conformità dogmatica con la Scrittura e coi Luterani, per cui all'instabilità della primitiva condizione umana accoppia la volontà libera (il liberum arbitrium) (4). Ciò lo distacca dal determinismo filosofico di Zuinglio e lo concilia meglio col rimanente protestantismo. La più profonda possibilità religiosa

(1) *Commentario alla Lettera al Rom.* XI, 7.

(2) *Instit.* 1559 I c. 17 § 5.

(3) Ibid. I c. 15 § 8. ' Potuit igitur Adam stare, si vellet, quando nonnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est '.

(4) Ibid. ' Praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia etc. suppeterent non modo ad terrae ac vitae gubernationem, sed quibus trascenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. — In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset vitam aeternam '.

della terribile dottrina della riprovazione — di questo decretum horribile — per Calvino sta nel fatto, che ogni creatura serve soltanto la maestà di Dio; per cui, immettendosi Dio nell'eletto come scopo a se stesso, nasce il tremendo sentimento fondamentale della religiosità calvinista, secondo cui l'uomo abbandonato da Dio è un semplice strumento, non è organo del disegno mondiale divino, mentre l'eletto è elevato in tal disegno a valore positivo grazie all'azione divina che si esercita in lui. Questo sentimento diventa manifesto nella formula della doppia predestinazione, o alla vita eterna o all'eterna morte, anteriore al mondo, e nell'altra della perpetuità della grazia.

Se consideriamo sinteticamente questo stato d'anima calvinista, vediamo che da esso dipendono ugualmente il culto, la costituzione delle comunità, la formulazione dogmatica. In questa religiosità riformata perfino il Dio visibile e incarnato in Cristo diventa semplice strumento e mezzo dell'onniefficienza divina: quindi in essa il grande progresso dello spirito protestante verso l'immortale e l'invisibile deve compiersi nel culto ancor più completamente che nella luterana. Il nudo spazio delle chiese riformate è riempito soltanto da Dio e dalla sua parola; ne sono scomparse anche le immagini di Cristo e i crocefissi, perchè ciò che in Cristo vi è di visibile, di umano, non partecipa minimamente alla divinità salvatrice ch'è in lui. La stessa idea fondamentale indusse Zuinglio a respingere affatto l'assoluzione sacerdotale: poichè lo spirito divino governa indipendentemente da ogni organo esteriore, in completa libertà e invisibilità, cadono tutti i diritti del clero cattolico sul popolo cristiano, cioè sulla comunità. Anche Calvino s'attiene all'indipendenza della comunità religiosa dalla società statale, e designa la Chiesa come « popolo degli eletti »; e così pure anch'egli fa risiedere la sovranità ecclesiastica nella volontà collettiva della Chiesa, cioè di tutti i suoi membri singoli. I sacerdoti ricevono dalla comunità il loro mandato [1], che non può

(1) *Instit.* IV c. 3.

uscir dai limiti di ciò che contiene la Bibbia; appena lo oltrepassano, esso decade. Anche la scomunica può infliggersi solo in seguito a votazione dei rappresentanti della comunità [1]. È notevole come in tal modo Calvino estenda le conseguenze della doppia predestinazione anche alla coscienza ecclesiastica, di cui sono immensamente intensificati il sentimento di se stessa, il conato di santificazione interna, la forza d'azione esterna. Il doppio decreto di Dio ha circoscritto la comunità già ancor prima della creazione; e anche l'incarnazione e la passione di Cristo si riferiscono esclusivamente a questa comunione di eletti, che in tal modo è per così dire elevata all'eternità del decreto divino.

Analogamente a quanto abbiamo osservato nell'opera dello Zuinglio, anche in quella di Calvino l'esposizione religiosa muove dal criterio, secondo cui il rapporto di Dio con l'uomo, che forma la sostanza della religiosità, si attua mediante le diverse manifestazioni di Dio derivanti dal detto rapporto, e cioè creazione, redenzione, santificazione. E così la coscienza articolata di questa religiosità nasce dalla rappresentazione di Dio come creatore, redentore, santificatore, seguendo lo schema del simbolo apostolico. Pertanto la genialità costruttiva della religiosità calvinista si manifesta nel fatto che la dottrina sull'uomo non è mai parte fondamentale dell'Istituzione, anzi, poichè l'azione di Dio costituisce l'oggetto totale della visione religiosa, essa dottrina viene esposta soltanto in dipendenza dal predominante rapporto dell'uomo con Dio. Con tale orditura, l'uomo è considerato solo in relazione al rapporto religioso, ma in questo limite la trattazione è molto più completa d'ogni altra anteriore o contemporanea. In tal modo tutta la materia religiosa si sviluppa dall'azione che Dio esercita sull'uomo secondo il rapporto delle proprie funzioni contenuto nel suo decreto: e questo sviluppo sintetico è il solo genuino pensiero architettonico, che si

---

(1) IV c. 11 e 19. Lo scomunicato è detto qui fidelium suffragiis damnatus.

presenta al ricercatore critico in mezzo alla congerie immensa di libri di dogmatica protestante che si accumulano fino al Calixt, per un secolo e mezzo.

Il metodo, con cui Calvino tratta la materia così distribuita, è anch'esso il più logico che possa immaginarsi dal punto di vista della religiosità protestante. È escluso ogni sussidio filosofico, anche soltanto formale. Dalla religiosità riformata, vissuta e confessata, si deduce, mediante una magistrale interpretazione della Scrittura, un complesso di concetti esclusivamente religiosi; e soltanto in pochi punti dalle categorie religiose dell'attività, della forza, dell'opera di Dio, si ricade nella metafisica dell'antico simbolo cristiano. Dove ciò avviene, ne è causa lo sforzo di conseguire la cattolicità e il conformismo con le altre confessioni protestanti. Senonchè la dottrina dell'elezione graziosa non è affatto in grado di spiegare alcuni elementi importanti della religiosità cristiana, come gli obblighi che la Legge impone a ogni uomo, la coscienza della responsabilità espressa dalla Bibbia, il diritto di Dio alla punizione eterna, la coscienza, implicita nella fede, della cooperazione dell'uomo all'acquisto della salute. Inoltre le istituzioni di Calvino cancellano tutte le linee filosofiche ausiliarie, che Zuinglio aveva tracciate appunto per chiarir tutto ciò. Sicchè questa dogmatica mette capo dappertutto all'inconoscibilità finale, al mistero, o, che è lo stesso, all'arbitrio divino dello scotismo e alla riprovazione della curiosità umana. Questo fatto avrebbe condotto uno spirito filosofico a porsi il problema della capacità umana di conoscere le cose supreme; e allora il mutamento di situazione avvenuto nella coscienza protestante nei confronti con la coscienza cattolica avrebbe acquistato ragionevolezza interna. Alla chiesa sarebbero stati risparmiati errori innumerevoli e contese infinite intorno all'elezione graziosa e alla volontà umana. E anche ciò si dovette alla sciagurata rigidità del principio scritturale, che invece di porre a fondamento della fede l'esperienza interna, la ricacciava incessantemente negli enigmi della parola scritta.

Calvino interpretò la Bibbia comprendendola nel suo complesso totale; e in tal modo, dal concorrere di due cause, nacque quella prevalenza dei concetti dell'antico Testamento, che ha improntato di sè durevolmente la religiosità riformata, ha determinato nell'esegesi riformata una rigida coesione di concetti biblici, e preparò tanto il sistema dottrinale sociniano quanto la libera disamina della Scrittura. La causa del predominio del Vecchio Testamento stava nel concetto dominante dell'onniefficienza di Dio, nello avere stabilito in senso scotistico che l'essenza di Dio consiste in un'insondabile potenza di volontà, nell'aver assegnato come scopo ad ogni creatura la maestà di Dio. E quindi i concetti del Vecchio Testamento intorno alla maestà di Dio come fine di tutto il creato, alla sua posizione di dominatore, alla Legge da lui promulgata, ad un popolo eletto come sua proprietà santa, all'instaurazione della signoria di questo popolo per opera del Messia, allora come oggi dovevano fornire ad ogni interpretazione rigidamente logica le premesse, grazie alle quali hanno una connessione i concetti religiosi del Nuovo Testamento. E anzitutto il prediletto Paolo poteva essere inteso soltanto alla stregua di quei concetti del Vecchio Testamento. E siccome mancava ogni idea di graduale evolvere verso la pietà cristiana, l'interpretazione strettamente rigorosa, fondata sulla premessa dell'unità d'inspirazione santa nella Bibbia, doveva necessariamente sacrificare ai duri concetti del Vecchio Testamento l'ampiezza, mitezza e inesauribile profondità, che il cristianesimo aveva potuto derivare dalla concezione universale propria dell'età di Cristo, e che forma la vitalità specifica, poco fissabile ma diffusa dappertutto, da cui sono pervasi gli Evangeli e le epistole paoline. Sicchè appunto la magistrale serie argomentativa di Calvino in molti punti fa retrocedere la religiosità riformata in confronto con quella del Nuovo Testamento.

Le Istituzioni di Calvino.

Dallo svolgimento delle *Istituzioni* rileverò alcuni soli punti. Calvino sintetizza e semplifica l'intiera dottrina di Dio come creatore e conservatore nel concetto energico

della attualità divina. L'onnipotenza di Dio è sempre desta, effettiva, operosa, in azione continua. Dio è energia. Egli è come tale in ogni singola azione, non esistono cause secondarie, non vi è alcuna differenza tra ciò che Dio permette e ciò che fa; quindi non si possono distribuire le parti tra Dio e l'uomo allorchè si cerca la causa della colpa o della grazia. Pertanto Calvino, proprio all'inizio della strada che la sua Istituzione dovrà percorrere, si taglia dietro tutti i ponti. Ma naturalmente con questa onniefficienza di Dio non si può conciliare la circostanza che il primo uomo, come immagine di Dio, sia stato fornito di libertà. Così pure, come nota acutamente Calvino, col semplice ordine naturale non si può spiegare come mai la morte di un sol uomo abbia gettato tutti gli uomini nella morte eterna, sicchè anche questo va attribuito alla terribile decisione di Dio (decretum quidem horribile, fateor). E se infine si domanda quale sia la base giuridica di tale condotta divina, Calvino risponde che Dio non è certamente senza legge, ma è legge a se stesso, e che la causa del ripudio eterno rimane assolutamente nascosta agli uomini, allo stesso modo come rimane nascosta la ragione per cui Dio fa venire al mondo alcuni dei suoi figli ciechi, muti, zoppi, o ne spinge altri alla follia. Da ogni parte si è circondati dall'enigma. L'incarnazione e la redenzione vengono subordinate al concetto supremo dell'amministrazione divina, che non può appagare il senso profondo ch'esse ebbero nel cristianesimo primitivo; sicchè non resta anche qui se non la positività di un atto del volere divino e dell'attestazione scritturale. Per Calvino l'incarnazione non è altro che il più opportuno dei rimedi, richiesto dall'assoluto decreto divino; pertanto alla maniera scotistica resta spezzato il vincolo di necessità tra l'essenza di Dio e l'incarnazione, e scompare il nucleo vitale di questo dogma cristiano. L'elemento fondamentale della religiosità protestante, la fiducia in Dio, non è più la risultante della riconciliazione, ma della grazia che determina questa; Cristo non è più autore, ma soltanto stru-

mento e ministro della grazia, che potè operare salutarmente solo per il buon volere di Dio (ex dei beneplacito), e quindi Calvino ama chiamarlo intermediario, s'intende tra la deliberazione redentrice e l'umanità. È manifesto in tutto ciò l'affermarsi di un nuovo indirizzo unitario; ma nell'unità finale della potenza volitiva divina ritroviamo ancora intiero l'enigma del mondo, insoluto, e soltanto aggruppato intorno ad un punto. In questo risiede la più profonda differenza tra la religiosità calvinista e quella di Lutero, che metteva al centro della vita religiosa il rapporto con Cristo e la fiducia che ne consegue, e per così dire leggeva sul volto di Cristo la spiegazione di tutto l'enigma del disegno di Dio verso l'uomo. Finalmente, per Calvino nel sacramento dell'eucaristia il pane e il vino sono anch'essi soltanto strumento di un'azione invisibile; e quindi anche in questo punto il dogma ricade nell'enigma.

Calvinismo e luteranismo.

Le scuole teologiche oggi prevalenti, movendo dal concetto che Lutero avrebbe determinato in complesso l'intiera religiosità del periodo della Riforma, hanno tentato di dimostrare che la religiosità luterana e riformata sono sostanzialmente uniformi nei riguardi del dogma principale di quell'età, vale a dire la dottrina della giustificazione e della riconciliazione. Per tal via Zuinglio e Calvino restano esclusi dalla storia del dogma. Le differenze tra Lutero e Calvino si ascrivono alla storia della teologia, e Calvino vien considerato come « epigone di Lutero ». Invece io, secondo ciò che ho esposto, apprezzando in sommo grado i meriti straordinari della scuola calvinista, pervengo a risultati considerevolmente diversi. Le chiese riformate spiegarono nella difesa del protestantismo una grande e particolare energia, superiore a quella delle luterane; ma ciò fu dovuto ad una nuova forma di religiosità cristiana, che in esse si mostra con una propria e assai spiccata fisionomia. Tale religiosità si esprime in dogmi e relazioni tra dogmi, che s'allontanano da ogni altra fondamentale concezione dogmatica anteriore o contemporanea. Si può anzi affermare che la religiosità calvinista abbia spiegato

maggior potenza creatrice di dogmi che non la luterana. Il dogma dell'onniefficienza di Dio, della doppia predestinazione e dell'elezione graziosa esprime in maniera così precisa e decisa il formarsi di una nuova coscienza religiosa, come nessun altro dogma dalla fondazione dell'antica Chiesa cattolica in poi. Questa religiosità riformata contribuì potentemente a formare il carattere delle nazionalità, che appunto allora andavano consolidandosi in Europa. Essa diede alla Svizzera, in quanto vi prevalse, quel carattere massiccio, onesto, serio, della sua religiosità e moralità, che in modo speciale le ha permesso di conservare la propria costituzione libera. Essa riunì le sette province settentrionali dei Paesi Bassi in un complesso politico e religioso, che assunse e conservò la direzione della lotta per il nuovo cristianesimo, per la libertà politica e per il progresso scientifico fino al momento in cui, mutati i rapporti di potenza economica e le relazioni commerciali, alla fine del secolo decimosettimo l'eroismo orangista di Guglielmo III trasferì la direzione all' Inghilterra. Essa permeò la Scozia con uno spirito unitario di pietà libera, profondamente seria, anzi perfino sofistica, che però respirava con ritmo poderoso nelle sue comunità, e fece di quel paese la cittadella della libertà religiosa e la sede, fra tutte le terre inglesi, di una seria speculazione. E in parecchi paesi tedeschi impresse alla vita religiosa un carattere mite e liberale. Anzi, perfino dove la religiosità riformata prevalse solo in una minoranza o costituì solo una parte della vita religiosa del paese, si palesò quale fermento particolarmente energico. Gli Ugonotti francesi, alleati con la libertà politica e con lo spirito umanistico, combatterono una lotta sanguinosa e piena di sacrifici per ottenere il loro riconoscimento da parte dello Stato; e se i bisogni vitali della monarchia sacrificarono questo spirito religioso di ricerca indipendente all' unità dello Stato, ne derivò la potenza esteriore della monarchia, ma anche la sua fragilità interna; e l' influenza dello spirito riformato può seguirsi nella letteratura francese fino ai giorni nostri. L'ele-

mento calvinista costituì una parte essenziale della vita religiosa inglese, e si dimostrò vigoroso in America, in Ungheria e particolarmente nella Diaspora. La religiosità riformata diede alla pietà protestante la più grande energia d'azione; additò a Calvino, agli Orange, a Cromwell l'orizzonte mondiale delle loro combinazioni politico-religiose; il suo principio della libertà delle comunità religiose divenne energico fermento di libertà politica. E siccome essa escludeva completamente la filosofia dal dominio della fede, ma a un tempo nella questione dell'elezione graziosa trattava con logica audace il più profondo problema umano, preparò campo libero al pensiero filosofico nei Paesi Bassi e poi in Inghilterra. Infine la religiosità riformata ha custodito in sè i grandi pensieri zuingliani della rivelazione universale, della libera luce interna, indipendente dalla lettera, e della comunità indipendente; e queste idee rivissero poi negli Arminiani, negli Indipendenti, nei Puritani, nei Quaccheri, giungendo poi finalmente nel nostro secolo a completo sviluppo, sotto l'influsso vivente della religiosità riformata, nello Schleiermacher, nel Carlyle, nell'Emerson. Così straordinaria energia trovava le sue ragioni nella semplicità originale dell'idea fondamentale contenuta nella pietà riformata. Questa infatti, collocando l'uomo nel rapporto con l'onniefficienza divina, e dandogli così una forza imperitura, lo innalzava al disopra di tutto l'andamento esteriore del mondo, e faceva di lui una delle più compatte unità di forza, che giammai la storia abbia visto; a quest'unità di forza assegnava come scopo supremo dell'operare i fini della pietà cristiana stabiliti dalla Scrittura, e la incorporava nella milizia della Chiesa invisibilmente visibile. Non si è mai data una religiosità di carattere altrettanto compatto.

La dogmatica riformata.

Da tutto ciò fu determinata la linea di sviluppo della dogmatica riformata. La complessiva dottrina protestante, grazie alla riflessione dogmatica, scindeva la viva religiosità della Riforma in elementi integrantisi: azione di Dio e cooperazione dell'uomo, Scrittura e spirito, colpa

dell'uomo e arresto di essa nell'economia della redenzione, soddisfazione, riconciliazione e santificazione, grazia divina e collaborazione dell'uomo nel processo della fede. Orbene, l'ortodossia riformata, sviluppandosi da Zuinglio al Voëtius nel senso dell'elezione graziosa, conseguì la sua semplicità omogenea con l'escludere i lati e motivi contradditorii dell'ampia religiosità protestante. Essa dunque si svolse via exclusionis. Il suo sistema divenne per così dire uno strumento sempre più affilato e tagliente; e perciò appunto i grandi eroi della fede appartenenti alla Chiesa riformata mostrarono simpatia per l'elezione graziosa. Sicchè in seno alla Chiesa riformata lo svolgimento dogmatico s'attuò mediante la lotta esterna fra i grandi moventi della pietà protestante, mentre nella Chiesa di Lutero lo stesso sistema ortodosso, anzi ogni singolo manuale di esso divenne campo di battaglia di tali forze in lotta. Lo svolgimento della dogmatica riformata ebbe per suo teatro tutta l'Europa occidentale. La scuola teologica ginevrina di Calvino fece nascere quella di Knox in Iscozia e la teologia ugonotta in Francia, donde nel 1572 la trasportarono nei Paesi Bassi i dotti fuggiaschi dopo la notte di S. Bartolommeo, i quali acquistarono influenza predominante nel paese che li ospitò; e più tardi il movimento si propagò all'Inghilterra.

Il metodo della dogmatica riformata era sintetico. Dalla dottrina sull'essenza di Dio essa derivava la provvidenza e più precisamente la predestinazione; in seguito questo nesso veniva rappresentato ancor più risolutamente nel punto dottrinale del decreto di Dio; solo dopo queste premesse si passava alla creazione e all'uomo. La dottrina della doppia predestinazione, formulata nel decreto di Dio, richiedeva che si includesse nella volontà di Dio la caduta nel peccato, vale a dire la tesi supralapsare; così pure doveva respingersi l'estensione del disegno redentore a tutti gli uomini, e limitare agli eletti l'efficacia dell'azione di Cristo. Soltanto nella cerchia di tali concetti riformati era possibile, partendo dallo scopo salutare di Dio, ottenere un sistema unitario delle funzioni divine riguardanti l'uomo,

mentre la dottrina del semplice intervento di Dio, propria della dogmatica luterana, escludeva la possibilità di un tale sistema.

Evoluzione storica della dogmatica riformata.

Il Keckermann, procedendo oltre Calvino e accennando alla direzione che sarà poi seguita dallo Schleiermacher, giunge alla conseguenza che oggetto della dottrina religiosa non sono già la grandezza di Dio nel suo metafisico in se esse, come oggetto di contemplazione, ma che invece Dio va considerato come suprema causa di effetti sull'uomo, dalla quale dipendono lo scopo e i mezzi del processo di salvazione. L'Alstedt tratta la dogmatica come dottrina delle azioni divine. E così dagli stessi sforzi della sistematica sorge nella Chiesa riformata la tendenza al pensiero unitario.

Ma nello stesso tempo si era fatta strada in seno alle stesse comunità riformate la convinzione dell'universalità del proposito grazioso di Dio, che poi sarebbe rimasto limitato solo a causa dell'insufficiente capacità del genere umano ad accoglierlo. Primo fra tutti Gerolamo Bolsec, dopo una predica rigidamente calvinista, nella chiesa stessa aveva protestato contro di essa: Calvino allora si era fatto avanti da mezzo alla folla per difendere la propria tesi, e il suo avversario dovette abbandonare la città. Allorchè Pietro Martire cominciò a lavorare a Zurigo per la dottrina calvinista, il Bibliander, professore in quella città, affermò che colui voleva che Dio fosse ladro nel ladro e diavolo nel diavolo. Sfidò poi il Martire a duello, per provare in un giudizio di Dio chi dei due fosse predestinato, e comparve anche armato di alabarda sull'arena; ma fu anch'egli destituito. Sebastiano Castellio, rettore della Scuola di Ginevra, dichiarò che neppure una bestia feroce avrebbe destinato i propri figli al tormento, e che seguendo la tesi di Calvino si doveva ammettere che una parte degli uomini fosse destinata a fare il male, come i lupi a sbranar le pecore. Calvino rispose indicando gli altri terribili enigmi della creazione di Dio, come i ciechi, i gobbi, gli scemi. Ma Castellio insistè nell'affermare che

l'idea etica di Dio esigeva che tutti i mali morali fossero fatti derivare dalla libertà dell'uomo. Così egli apriva la via all'arminianismo. Anch'egli dovette rinunziare alla carica e vivere a Basilea del lavoro delle proprie mani.

Questa corrente acquistò maggior forza, allorchè in Olanda la filologia umanistica si unì nuovamente con l'interpretazione della Scrittura alla maniera di Zuinglio. Ho già mostrato, come centro di tal movimento sia stato l'umanista e uomo di Stato Coornhert (nato nel 1522 ad Amsterdam), e come questi avesse risentito l'influenza di Seneca e di Cicerone. L'indirizzo da lui promosso si fece strada nella teologia per opera di Arminius (nato nel 1560, dal 1605 professore a Leida). Questi era profondamente convinto della natura etica di Dio, manifestantesi nella grazia universale, e della dignità e libertà dell'uomo; e valorizzò contro l'insopportabile contesa dogmatica la natura pratica della religiosità riformata separando i dogmi fondamentali di quelli che non sono tali. Per opera di Episcopius e di Ugo Grozio l'arminianismo venne a contatto con tutte le forze di questo massimo periodo filologico e pubblicistico dei Paesi Bassi. Nello stesso senso operò in Francia la scuola di Saumur, che però con distinzioni dogmatiche cercò di conciliare l'universalità della grazia con l'ortodossia della sinodo di Dordrecht. Questa scuola era stata fondata dallo scozzese Giovanni Camero (nato nel 1580, dal 1618 professore a Saumur). Il suo discepolo Mosè Amyraut (nato nel 1596, dal 1629 predicatore, dal 1633 professore a Saumur) collegò in maniera paradossale il primitivo decreto universale con la predestinazione limitata. Questo indirizzo, addentrandosi nel processo morale e intellettuale, per cui l'uomo partecipa alla propria rigenerazione, infine con Isacco Papin (nato nel 1637) si trovò condotto a riconoscere la libera forza dell'uomo, giacchè Dio è onorato più da creature liberamente operanti che non da ombre prive di forza.

Anche le relazioni, che l'umanismo e la filologia e la ricerca scritturale da esso nate stabilirono con la religiosità

riformata, condussero quest' ultima a dare un aspetto più libero alla propria teologia. Nei Paesi Bassi lavorarono Scaliger, Salmasius, Lipsius, Isaac Vossius, Graevius, Heinsius. Dall' unione della filologia con la religiosità riformata derivò un potente impulso a rinnovare dalle fondamenta la dogmatica con la ricerca di un collegamento dei concetti biblici logicamente ed esegeticamente esatto. Non si può negare l'affinità, che a tal riguardo esiste tra l' interpretazione scritturale di Calvino e il socinianismo. La nuova combinazione di concetti dogmatici nacque per opera di Ugo Grozio su terreno riformato.

Tre secoli erano passati dalla enunciazione di queste dottrine religiose, allorchè il Carlyle stava a sedere nella casetta della sua vecchia madre puritana in Iscozia; e si sentiva a suo agio con la sua semplice fede riformata meglio che con qualunque altra al mondo. Egli, il filosofo trascendentale, il discepolo di Goethe, Schiller e Fichte, il geniale storico-filosofo, sentiva giustamente che la nuova religiosità di questi uomini, al pari della sua, non era che uno stadio più elevato di quella ch' era stata espressa nelle dottrine religiose dei riformatori. Con la stessa coscienza storica Edgar Quinet, pensatore spiritualmente affine, conformemente all'antico sentimento delle comunità riformate, poichè accanto al cadavere della madre non si trovava alcun ecclesiastico, adempì egli stesso agli uffici sacerdotali. E con la stessa coscienza storica l'autore dei discorsi sulla religione, allorchè visitò una seconda volta le comunità di Fratelli Moravi della Slesia, trovò che anch'egli non era altro che un Fratello Moravo di ordinazione superiore. Con questi filosofi e teologi si prepara già uno stadio più elevato della religiosità occidentale. Dogmi della Chiesa, concetti di filosofi, perfino di naturalisti, figure artistiche: tutto ciò non è che simbolo, linguaggio figurato. Ma ciò che il simbolo esprime, non è una verità formale, ma la stessa vita insondabile, nella quale si svolge anche la coscienza della nostra natura superiore e del nostro legame

con l'invisibile. Precisamente l'universalità di tal coscienza è il segno ch'essa è incrollabilmente fondata nella profondità della natura umana.

* *La Conformazione della vita e del mondo. Conseguenze del sistema naturale.*

La forza del progresso europeo non è consistita nella negazione della religione cristiana, bensì nello sviluppo di essa. Questa nell'età della Riforma ha valorizzato contro l'ascetismo cattolico il principio formativo della vita e della società. La filosofia trascendentale tedesca e l'applicazione che ne fecero in Inghilterra il Carlyle e in America l'Emerson iniziano un nuovo stadio della religiosità cristiana mediante il principio dell'immanenza nel mondo stesso. Al grande processo della storia niente si sottrae. Anche i partiti contrari all'indirizzo trascendentale, che comparve già nelle sette della Riforma, fu protetto da Zuinglio, ed è ora vittorioso, cercano di dar valore al principio della formazione della vita interessando la Chiesa ai problemi sociali.

E tuttavia tal progresso non potrebbe mai comprendere la vita, e tali idee trascorrerebbero al disopra del mondo reale come nuvole illuminate e indorate dal sole, se l'azione indipendente della ragione scientifica non avesse fornito le conoscenze, per le quali l'uomo moderno ha potuto dominare e foggiare la realtà. Questa corrente è rampollata dal senso dell'insufficienza delle idee religiose a formare la realtà, e ora combattendole, ora cercando di collegarsi con esse, dappertutto ha frugato il reale, lo ha analizzato, lo ha costruito, ne ha trovato le leggi, ed ha conseguito il dominio sulla natura, ha cercato di soddisfare gl'immensi bisogni della nuova poderosa società del lavoro dandole un nuovo ordinamento. Il principio di questa grande filosofia, più potente di ogni altra anteriore, in cui le singole

* Inserito dal Misch nella sua edizione sulla fede dei manoscritti.

teorie metafisiche debbono considerarsi soltanto come sottoprodotti, è sorto appunto dalla coscienza dell'immanenza, della razionalità del reale. Come la natura è regolata armonicamente da grandi leggi, come nello spazio mondiale le grandi masse seguono il loro corso regolare senza mai accavallarsi rovinosamente le une sulle altre, così anche nella società umana è insita una regolarità, che senza interventi artificiali ne assicura l'armonia. Questa è la dottrina del sistema naturale nella società.

Tale dottrina ammette svariate formule metafisiche. La regolarità autonoma della società s'accorda ottimamente col deismo, che pensa la macchina del mondo come indipendente, una volta ch'essa è stata allestita dall'artefice mondiale; ed è altrettanto compatibile con la teoria dell'immanenza. E i rappresentanti moderati della religiosità soprannaturale hanno segnato accuratamente il confine tra i principi naturali della formazione del reale da un lato, e dall'altro le speranze dell'aldilà e il principio di rivelazione che le garantisce. Questo rapporto con la vita stessa fu il movente del soprannaturalismo razionale, e si cadrebbe in pieno errore, se coi teologi ricercatori di dogmi lo si volesse dedurre da una semplice evoluzione di natura teoretica.

Tutta l'evoluzione dal secolo decimosettimo al decimonono è dominata in misura sempre maggiore dal concetto della legge naturale. Essa analizza sulla base di tale concetto ogni forma storica, giacchè questa alla luce di esso risulta inintelligibile. Essa scompone i valori della persona, perchè questa è più della legge naturale. La rivoluzione inglese scaturì dal concorrere del sentimento riformato della forza personale coll'incipiente coscienza filosofica. Già la seconda rivoluzione inglese fu promossa totalmente dalla nuova coscienza razionale. Da questa più tardi la rivoluzione francese trasse le ultime conseguenze distruggitrici nell'interesse delle classi medie. Tutte le rivoluzioni successive furono ugualmente causate dagli stessi principi di diritto naturale, i quali guidarono in grado non

minore le grandi riforme del secolo decimottavo, come è stato dimostrato già dallo Schlosser.

E quale è stato il risultato? I principi del diritto naturale hanno potuto provocare la dissoluzione della società antica, ma non creare un nuovo ordinamento stabile. Non ci si può sottrarre alla forza della relativa dimostrazione del Comte. E la condizione odierna della società offre nuove prove.

Il sistema naturale agì in primo luogo col trasformare l'ordinamento giuridico mediante la giurisprudenza romana; e ciò fu causato dal trapasso all'industria e al commercio, che esigevano libertà di movimento per il capitale, e fu reso possibile dal Rinascimento. La giurisprudenza romana sciolse la persona singola dagli antichi legami in quanto riguarda la proprietà, il diritto famigliare, e il diritto pubblico; e il contratto, in cui le volontà cooperano sovranamente, diventò forma fondamentale di tutti i rapporti giuridici.

L'effetto di questo mutamento si fece sentire anche sul diritto statale, come era richiesto dall'essersi separate le funzioni politiche dall'ordinamento feudale. Il diritto pubblico fu ricostruito, presupponendo individui astratti, sulla base del contratto. E se la volontà aveva creato il contratto statale, la volontà poteva anche scioglierlo.

Nel campo economico il sistema naturale ha prodotto la terribile conseguenza del capitalismo. Il capitale mobile ha potenza illimitata in seno all'odierno ordinamento giuridico, allo stesso modo come la ebbe nell'impero romano. Esso può fare e disfare a suo talento; è simile ad una bestia dai mille occhi e dai mille artigli e senza coscienza, che può rivolgersi dove più le talenta.

FINE DEL PRIMO VOLUME.